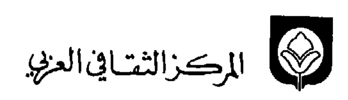
فقه الفلسفة

1

الفلسفة والترجمة

د. طه عبد الرحمن

أستاذ المنطق وفلسفة اللغة
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
بالرباط (المغرب)



فقه الفلسفة

1

الفلسفة والترجمة

* فقه الفلسفة: 1 ـ الفلسفة والترجمة
* تأليف: طه عبدالرحمن.
* الطبعة الأولى، 1995

* الناشر: المركز الثقافي العربي.

العنوان:
□ الدار البيضاء/ ● 42 الشارع الملكي (الأحباس) * فاكس /305726/ * هاتف/ 303339 - 307651/.
● 28 شارع 2 مارس * هاتف /271753 - 276838/ * ص.ب./ 4006/ درب سيدنا.

□ بيروت/ الحمراء ـ شارع جان دارك ـ بناية المقدسي ـ الطابق الثالث.
* ص.ب/ 113-5158/ * هاتف/ 352826 - 343701/ * فاكس/ 00961-1-343701/.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

يقول الله عزّ وجل:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ .

صدق الله العظيم

الآية 13، سورة الحجرات

محتوى الكتاب

الباب الأول
استشكال الصلة بين الفلسفة والترجمة

الباب الثاني
رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة

الباب الثالث

النموذج النظري للترجمة العربية للنص الفلسفي

الباب الرابع
النموذج التطبيقي للترجمة العربية للنص الفلسفي

ما «فقه الفلسفة»؟

1 ـ السؤال في الفلسفة والسؤال عن الفلسفة

اعلمْ أن من الأحكام التي تناقلتها الأجيال حتى غدت معتقدات راسخة في الأذهان، أن السؤال: «ما هي الفلسفة؟» سؤال لا ينقطع بجواب؛ ألا ترى أن المبتدئ الذي يلج باب المعرفة يُـلقي هذا السؤال على غيره، فلا يتلقى جوابا، كما يلقيه الذي تبحر في العلم تبحرا، فلا يحير جوابا! ولا زال هذا الجواب يمتنع على السائل، كائنا من كان، حتى صار هذا السائل يرى القناعة بالسؤال أفضل له من المطالبة بالجواب، ويرى التمسك به في بيان ماهية الفلسفة أولى له من التمسك بغيره، فيبادر إلى القول بأن الفلسفة هي **ممارسة السؤال**، حاملا عبارة «ممارسة السؤال» على معنى «الخروج من سؤال إلى سؤال»، ومحتجا في ذلك بأن الجواب في الفلسفة يفنى، بينما السؤال فيها يبقى.

1.1 ـ السؤال في الفلسفة

1.1.1 ـ بيان السؤال في الفلسفة: لا أحد ينكر ما يتضمنه تعريف الفلسفة بأنها دوام السؤال من فتح لآفاقها وإثراء لإمكاناتها، وذلك لانطواء مفهوم «السؤال» المأخوذ في حدها على معنيين أساسيين، هما: «الطلب» و«التداعي».

أ ـ الطلب: «السؤال»، لغة، هو «الطلب»؛ ومعلوم أن فعل الطلب هو الشرط الضروري لحصول المعرفة، فتكون الفلسفة، بانبنائها على السؤال، قائمة مقام الشرط الذي تحصل به المعرفة، مادامت حقيقة السؤال هي أنه طلب السائل معرفة المسؤول عنه؛ وحينئذ يصح أن يقال بأنه لا معرفة بغير فلسفة كما يصح القول بأنه لا معرفة بغير طلب؛ وإذا صار كل علم علم يستلزم الفلسفة استلزامه للطلب، فقد انفتح للمشتغل بالعلم باب ممارسة التفلسف ما بقي على الاستزادة من العلم، بما أن

هذه الاستزادة لا تكون إلا طلبا، وأن الفلسفة لا تتحدد إلا بالطلب.

ب ـ **التداعي**: إن للسؤال قوة عجيبة على التداعي قد لا نجدها في غيره من أساليب الكلام؛ فكل سؤال يدعو إلى سؤال مثله أو ضده، وكل جواب يفتح باب السؤال حيث يُظَن أنه يوقف الاندفاع في هذا التداعي، حتى إن السؤال الواحد قد يتوالد في كل اتجاه ويتشعب تشعبا، فقد يأتي السؤال اللاحق من داخل السؤال السابق أو يأتي من خارجه، وقد يبرز من تحته أو يبرز من فوقه.

فعلى سبيل المثال، قد ينقلك السؤال المعلوم: «ما الفلسفة؟» إلى الأسئلة الداخلية التالية: «ما النظر الفلسفي؟»، و«ما الوجود الفلسفي؟» و«كيف السلوك الفلسفي؟» و«ما الطريق الفلسفي؟» و«ما الاختيار الفلسفي؟». . .كما قد ينقلك إلى الأسئلة الخارجية الآتية: «ما ضد الفلسفة؟» و«ما القول غير الفلسفي؟» و«ما الفعل غير الفلسفي؟» و«ما فضل غير الفلسفة على الفلسفة؟». . . وقد يُسلِمك هذا السؤال إلى الأسئلة التحتية التالية: «ما شروط إمكان التفلسف؟» و«ما أسباب وجود التفلسف؟» و«ما شروط صحة التفلسف؟» و«هل للفلسفة ماهية تقبل التحديد؟» و«هل يكون هذا التحديد على مقتضى التعريف المنطقي أم يكون على غير مقتضاه؟». . .كذلك قد يُسلِمك هذا السؤال إلى الأسئلة الفوقية الآتية: «ما السؤال عن الفلسفة؟» كما إذا قال القائل: «ما «ما الفلسفة؟»؟» ـ مع العلم بأن إمكان الصعود بهذا السؤال لا يقف عند نهاية ـ و«ما النظر في الفلسفة؟» و«كيف لغة الفلسفة؟» و«ما فلسفة الفلسفة؟».

2.1.1 ـ **الاعتراض على السؤال الفلسفي**: على الرغم من أن للسؤال صفتين متميزتين تفتحان للفلسفة باب توسيع استشكالاتها وتنويع استدلالاتها، وهما: «الطلب» و«التداعي»، فإن الانتقال من السؤال عن الفلسفة إلى تحديدها بواسطة السؤال، يرد عليه اعتراضان أساسيان، وهما الآتيان:

أ ـ **الجمع بين السؤال والجواب**: اعلمْ أن القول: "إن السؤال: «ما الفلسفة؟» لا جواب عنه"، لا يلزم منه أن الفلسفة سؤال، بل يلزم منه، على خلاف ذلك، أن الفلسفة جواب؛ فإن معنى "انتفاء الجواب عن السؤال: «ما الفلسفة؟»" لم يرد ها هنا في صيغة استفهام يحتمل الجواب عنه بـ«نعم» أو «لا»، بل ورد في صيغة تقرير يرفع كل استفهام؛ فيرجع قول القائل: "لا جواب عن السؤال: «ما الفلسفة؟»" إلى

القول: "إن للسؤال: «ما الفلسفة؟» جوابا، وهو أنه «لا جواب عن هذا السؤال»"؛ فإذن هو جواب بعدم الجواب.

ب ـ الجمع بين العلم والجهل: اعلمْ أن القول: "إن السؤال: «ما الفلسفة؟» لا جواب عنه"، لا يلزم منه العلم بأن الفلسفة سؤال، بل يلزم منه، على العكس من هذا، الجهل بأنها كذلك؛ فإن النافي لإمكان الإجابة عن السؤال: «ما الفلسفة؟» يقر إقرارا بعجزه عن بيان ماهيتها؛ فعندئذ، لا يجوز له وصفها لا بالسؤال ولا بغيره، بل يجب عليه التوقف في الحكم عليها؛ فإذا ادعى أنها سؤال، يكون ادعاؤه تناقضا أوقعه فيه التساؤل عنها بالصيغة: «ما الفلسفة؟»، فإذن الفلسفة عنده سؤال لمجرد وجود السؤال.

وعلى الإجمال، فإن تحديد الفلسفة بدوام السؤال يؤدي إلى تناقضين اثنين: أحدهما، أنها تكون جوابا بعدم الجواب حيث ينبغي الاكتفاء بوضع السؤال، بمعنى الجمع بين حصول الجواب ووجوب السؤال؛ والثاني، أنها تكون سؤالا لوجود السؤال حيث ينبغي الامتناع عن اتخاذ القرار، بمعنى الجمع بين ادعاء العلم وضرورة الجهل.

وإذا كان السبب في هذين التناقضين: «الجمع بين الجواب والسؤال» و«الجمع بين العلم والجهل»، يرجع إلى المطابقة بين معنى «الفلسفة» ومعنى «بقاء السؤال»، بموجب الانطلاق من السؤال الأصلي: «ما الفلسفة؟»، أفليس يجب إذن أن نجدد النظر في هذا السؤال الأخير تجديدا يمكّن من رفع التناقضين المذكورين ودفع ما يُنتِجانه من آثار تضر بالفلسفة، علما بأن التناقض يجلب التناقض؟

2.1 ـ السؤال عن الفلسفة

قد يسأل المرء عما لا يعلم ليتلقى عنه جوابا، حتى إذا تلقاه، صار عالما بما لم يكن يعلم، لكن سؤاله هذا الذي كان سببا في تلقي الجواب وتحصيل العلم، لا يعد جزءا من العلم المحصل، وإنما يكون سؤالا متقدما عليه وممهدا له من غير الدخول فيه، فكذلك السؤال عن الفلسفة بالصيغة المعلومة: «ما الفلسفة؟»، فهو سؤال يدعو إلى جواب يصير به السائل عالما بماهية الفلسفة، لكن هذا السؤال نفسه ليس جزءا من هذه الماهية ذاتها، بل هو سؤال خارج عنها أو مفارق لها ولو أنه مهد لها تمهيدا،

بحيث يصح القول بأن السؤال عن الفلسفة هو أصلا سؤال غير فلسفي، مع أنه متعلق بموضوع الفلسفة عينه.

يترتب على ذلك أن التناقضات التي وقعت فيها الفلسفة المحددة بالتساؤل ليست في الواقع إلا حصيلة إدماج ما هو غير فلسفي فيما هو فلسفي ودوام التقلب بين هذين الطرفين، من غير مراعاة لمقتضيات تفاوتهما؛ ويتضح هذا التفاوت متى أنزلنا الفلسفة مرتبة مخصوصة، وأنزلنا السؤال عنها في مرتبة تعلوها درجة؛ فمثَل الفلسفة والسؤال عنها كمثل اللغة ولغة اللغة؛ فكما أن اللغة تقوم بوظيفة التعبير عن الأشياء والتبليغ إلى الغير، بينما لغة اللغة تتولى النظر في هذه الوظيفة التعبيرية والتبليغية نفسها، فكذلك الفلسفة تقوم بوظيفة معرفية مخصوصة، بينما السؤال عنها: «ما الفلسفة؟» يتولى النظر في هذه الوظيفة المعرفية عينها؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم ترك التفلسف عند السؤال عن الفلسفة وطلب ما ينهض بواجب النظر في وظيفة الفلسفة؛ والواقع أنه لا ينهض بهذا النظر الأخير إلا «النظر العلمي»، لأن النظر الفلسفي لا يناسب رتبة النظر في الفلسفة، وإلا اتحدت الرتبة، ذلك أن النظر الفلسفي في النظر الفلسفي ينطبق بعضه على بعض، فلا نحصل من هذا الانطباق إلا على النظر الفلسفي وحده من غير نظر فيه.

فيتبين أن السؤال الأصلي: «ما الفلسفة؟» هو، على الحقيقة، سؤال علمي، وليس سؤالا فلسفيا، إذ هو سؤال يحيط بموضوع الفلسفة إحاطة لا تُبقي شيئا منه خارج هذا السؤال؛ وواضح أنه لا يمكن أن يحيط بتمام الشئ إلا ما ليس منه، وإلا كان هو أيضا محاطا به، فلا يحيط بالفلسفة إذن إلا غيرها، وهو بالذات العلم؛ وعلى هذا، يتوجب علينا وضع أصول هذا العلم المحيط بالفلسفة، بحيث يتولى دراسة الفلسفة بوصفها جملة من الظواهر التي لها خصائصها وقوانينها الذاتية، مثلها في ذلك مثل الظواهر الإنسانية الأخرى التي ننظر فيها، طلبا لاستخراج أوصافها وأحكامها، متوسلين في ذلك بإجراءات منهجية محددة ونظريات علمية مقررة.

وقد نسمي هذا العلم الجديد الذي يختص بالنظر في الظواهر الفلسفية باسم «علم أصول الفلسفة» أو باسم «علم النظر في الفلسفة»، غير أننا آثرنا أن نطلق عليه اسم «فقه الفلسفة»، قياسا على مصطلح «فقه اللغة» المتداول، لاعتبارات مختلفة سيأتي ذكرها في مكانها؛ فلنبسط إذن الكلام في الخصائص العامة لفقه الفلسفة، وحتى نبرز

ضرورة الاشتغال بتأسيس هذا العلم، نستخرج هذه الخصائص بطريق المقابلة بينه وبين ما يقارنه من مجالات معرفية معلومة وما يتصل به من اتجاهات فلسفية مشهورة.

2 ـ أركان فقه الفلسفة

لما كان فقه الفلسفة علما صريحا، مثله في ذلك مثل العلوم الإنسانية أو الاجتماعية المتداولة، فإنه يستلزم أن يكون له موضوعه المحدد ومنهجه المقرر، وأن تكون له فائدته المطلوبة وفلسفته المتميزة.

1.2 ـ موضوع فقه الفلسفة

لقد تقدم أن فقه الفلسفة يتخذ من الفلسفة موضوعا له، مبطلا بذلك دعوى جمهور الفلاسفة بأن الفلسفة لا تكون موضوعا لغيرها، حجتهم في ذلك أن الفلسفة، من دون سواها، تتصف بصفتين جوهريتين: إحداهما، أنها أشرف المعارف؛ والأخرى، أنها أوسع المعارف.

1.1.2 ـ الفلسفة بوصفها أشرف معرفة: يرجع شرف الفلسفة إلى كونها تبحث في المعاني والحقائق التي تصل الإنسان بأعلى أفق يمكن أن يرقى إليه نظره، ألا وهو أفق الألوهية! وحيث إن هذه المعاني والحقائق الإلهية هي الأصل في غيرها مما تتضمنه المعارف الإنسانية الأخرى، فقد وجب أن تنزل الفلسفة ـ وهي بالذات المعرفة التي تشتغل بهذه المعاني والحقائق ـ رتبة فوق غيرها من المعارف. لكن القول بـ«أشرفية» الفلسفة مردود من الوجوه الآتية:

أ ـ الخلط بين المعنى الخاص والمعنى العام للفلسفة: من المعلوم أن الفلسفة ،في معناها التقليدي، لا تنظر في المسائل الإلهية وحدها، فتنحصر فيما يعرف باسم «ما بعد الطبيعة» أو باسم «الإلهيات»، وإنما تنظر أيضا في المسائل غير الإلهية، فتتسع لفلسفة الطبيعة هي الأخرى؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يُنسَب إليها عدم الشرف بنظرها في الأمور غير الإلهية كما يُنسب إليها الشرف عند النظر في الأمور الإلهية؛ ولما كان القائل بأشرفية الفلسفة لا يعتبر الجانب الطبيعي منها، ولا أثره في رفع صفة الشرف عنها، فإنه يقع في تخصيص الفلسفة من غير دليل؛ هذا إلى أن النظر في الجانب الإلهي لا يتقدم النظر في الجانب الطبيعي، بل إن هذا النظر الثاني هو الذي يوصل إلى النظر الأول، طبقا للدعوى التي تعد ركنا من أركان الفلسفة،

وهي «أن المصنوعات تدل بصنعتها على الصانع»[1].

ب ـ الخلط بين الرتبة الوجودية والرتبة النظرية: قد تنزل إحدى شعب المعرفة، من جهة وجود موضوعها، أعلى رتبة ممكنة، ولكنها، من جهة النظر في هذا الموضوع، تنزل رتبة دونها، إن لم تنزل من الرتب أدناها والعكس بالعكس، فقد يعلو على شعبة مخصوصة، من جانب وجود موضوعها، غيرها من شعب المعرفة، لكنها تعلو هي عليه من جانب النظر في هذا الموضوع؛ ومن ثم، فلا يترتب بالضرورة على شرف موضوع الفلسفة شرف النظر فيه، فيجوز أن يكون فوقه نظر يطويه، ولا أطوى له من نظر يختلف مقتضاه عن مقتضاه، وقد عرفتَ أنه هو «النظر العلمي»؛ فيكون فوق الفلسفة الناظرة في أشرف موضوع، إذن، علم صريح ينظر فيها بغير ما تنظر هي في موضوعها الأشرف.

ج ـ الخلط بين النهاية الفعلية لتصنيف العلوم والنهاية المبدئية لهذا التصنيف: لقد وُضِعت تصنيفات مختلفة للعلوم ووضعت فيها الفلسفة على رأس هذه العلوم، إلا أنه لا يصح أن نجعل من الرتبة التي أسندت للفلسفة، نهاية لا نجد لها ازديادا بعدها، ذلك أنه يجوز، من حيث المبدأ، أن تكون، فوق كل معرفة، معرفة تنظر فيها، ولنسم هذا الإمكان المنطقي باسم «مبدإ التجاوز»؛ ومتى سلمنا بأن الفلسفة ضرب من المعرفة، لزم أن تتقدمها معرفةٌ قد تكون من جنسها أو من غير جنسها؛ فإن كانت من جنسها، أي فلسفة مثلها، صارت إلى التطابق معها كما ذُكر من ذي قبل؛ وإن كانت من غير جنسها، أي علما يقابلها، بقيت على حفظ الفرق بينها وبين ما تنظر فيه، ولنطلق على هذا الحفظ اسم **«مبدإ التمايز»**.

وإذا نحن جمعنا بين المبدأين: «مبدإ التجاوز» و«مبدإ التمايز»، تفرع عليهما مبدأ ثالث ندعوه باسم **«مبدإ التعاقب»**؛ ومقتضاه بالذات هو إقرار التناوب بين رتبة الفلسفة ورتبة العلم، فيكون فوق الفلسفة علم كما يكون فوق العلم فلسفة؛ وليس لهذا التعاقب، لا رتبة يتحد هذان المتعاقبان فيها، ولا غاية يقفان عندها، فالفلسفة من درجة أولى يعقبها علم من درجة أولى تعقبه فلسفة من درجة ثانية يعقبها علم من درجة ثانية، من غير اتحاد ولا انقطاع، وقس على ذلك نظائرها من الرتب التي فوقها.

---

(1) ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، ص. 22.

2.1.2 ـ الفلسفة بوصفها أوسع معرفة: لقد كانت الفلسفة، في معناها القديم، عبارة عن المعرفة التي تتسع للطبيعيات والرياضيات والمنطقيات كما تتسع للأخلاقيات والسياسيات والإلهيات؛ ومتى كانت الفلسفة بهذا الاتساع حتى كاد مدلولها يطابق مدلول «المعرفة»، فقد وجب أن تحيط بكل ما سواها وألا يحيط بها شيء غيرها، لكن القول بـ«أوسعية» الفلسفة هو الآخر مردود من الوجوه الآتية:

أ ـ مخالفة المقتضى التطوري: لا يخفى أن العلوم، مع دخول التخصص عليها بموجب تطور مناهجها التجريبية وتعقد وسائلها الصورية، أخذت تنفصل شيئا فشيئا عن الفلسفة، فانفصلت العلوم الرياضية، ثم العلوم الطبيعية، فالعلوم الانسانية من اقتصاديات واجتماعيات ونفسانيات، حتى إن الفلسفة أضحت تبدو وكأنها لا تزيد عن أن تكون دائرة واحدة من بين دوائر المعرفة المتعددة، وآل بها الأمر إلى أن تقتصر على النظر في المفاهيم الأساسية للمعرفة، متوسلة في ذلك بمنهج «التحليل التصوري» وحده، مما أقام الفلسفة مقام المبحث المعرفي الذي يحتضن كل معرفة لم يتضح بعد موضوعها أو لم يتحدد بعد منهجها، حتى إذا توصلت هذه المعرفة إلى ضبط موضوعها وإحكام منهجها، استقلت عن هذا المبحث استقلالا، فيبقي هو يأوي سواها مما لم يزل غير قادر، لا على هذا الضبط الموضوعي، ولا على هذا الإحكام المنهجي.

ب ـ مخالفة المقتضى الطبيعي: تريد الفلسفة أن تكون معرفة صناعية، أي أن تكون معرفة مبنية على قوانين الآلة المنطقية؛ وإذا كان الأمر كذلك، فلا يمكن أن تحظى بمنزلة المعرفة الأوسع، لأن هذه المنزلة تعود إلى المعرفة غير الصناعية التي يحملها اللسان المنطوق، فهذه المعرفة الطبيعية يشترك العامة والخاصة في تناقلها بينهم والاستفادة منها في التعبير عن مقاصدهم، كما يتفرع عليها ما عداها من المعارف العلمية بتوسط تقريرات وإجراءات وتحويلات يزيد أو ينقص تعمقها وتعقدها؛ وعلى هذا، فإن الفلسفة، وإن كانت أقرب المعارف إلى المعرفة الطبيعية بمقتضى دخول أقل القيود والضوابط عليها بالمقارنة إلى سواها من المعارف المتخصصة كالعلوم التجريبية أو الرياضية، تبقى، على اتساع مداها، أخص من المعرفة الطبيعية الملازمة للغة المتداولة.

ج ـ مخالفة المقتضى المنطقي: لو فرضنا جدلا أن الفلسفة هي أوسع المعارف جميعا، لترتبت على ذلك نتائج كلها مردودة:

أولاها، أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف من غير أن يتفلسف؛ وهذا باطل، وبيان بطلانه أن وسائل المعرفة عند الانسان هي على تنوع لا يجحده إلا مكابر: فقد يدرك المرء الأشياء بواسطة حواسه كما قد يدركها بواسطة وجدانه؛ وظاهر أنه لا فلسفة في الإدراك الحسي، ولا في الإدراك الوجداني، فهما يخلوان خلوا من السؤال المشروط في التفلسف.

والثانية، أن مقتضى الفلسفة يطابق مقتضى العقل؛ فلئن سلمنا أن الفلسفة تنبني على قوة العقل، فلا نسلم أن هذا الانبناء يلزم منه عكسه، أي انبناء العقل على الفلسفة؛ فليست كل معرفة عقلية معرفة فلسفية، إذ العقل يتسع للفلسفة ولغيرها، ألا ترى أن العامي، وهو الذي يُفتَـرَض فيه أنه لا يمارس الفلسفة، يعقل عقلا ما يتلقاه من الأخبار والأحكام بلغته! ثم انظرْ كيف أن الفلسفة ذاتها لا تحد الإنسان بكونه حيوانا متفلسفا، وإنما بكونه حيوانا عاقلا، إقرارا منها بأن العقل يشمل الفلسفة شمولا لا ينعكس!

والثالثة، أن الإنسان يولد فيلسوفا كما لو كانت الفلسفة غريزة في النفس الإنسانية، مثلها في ذلك مثل المعرفة الفطرية، حتى إن بعضهم دعا الفلاسفة بأصحاب الفطر الفائقة[2]؛ صحيح أن الفلسفة قد تستند إلى المعانى والحقائق التي تكون مبتدأة في النفوس كما لو كانت فيها بالخلقة، وهي التي عُرفت فيها باسم «الأصول البديهية»، لكن لا يصح أن تكون الفلسفة كلها راجعة إلى هذه المبادئ الفطرية ولو أن من المتفلسفة من ادعى تفريع أفكاره جميعا على هذه المبادئ الأولى، لأن حقيقة التفلسف ليست إلا تحصيل القدرة على «التفريع» أو قل «الاستنباط»، وهو أمر يُـنال بالاكتساب لا بالغريزة، فالفلسفة إذن معرفة مكتسبة، حظ الفطرة فيها هو بالذات أن تكون منطلقا لهذا الاكتساب.

وبهذا، يظهر بطلان الدليلين اللذين يستند إليهما المتفلسفة في إنكارهم أن تكون الفلسفة موضوعا لغيرها، وهما: «الأشرفية» والأوسعية»؛ فقد وضحنا كيف يكون «النظر في الفلسفة» أشرف من الفلسفة، وكيف تكون «المعرفة الطبيعية» أوسع

---

(2) نجد من هؤلاء فلاسفة الغرب الإسلامي، لاسيما منهم ابن طفيل، حي بن يقظان، ص.94 - 95.

من المعرفة الفلسفية؛ وإذا بطل أن تكون الفلسفة أشرف وأوسع من غيرها، وجب أن تكون، هي الأخرى، موضوعا يشتغل بالنظر فيه علم ينزل رتبة فوقها ويتسع لما لا تتسع هي له، وهو الذي أسميناه بـ«فقه الفلسفة»؛ ومعلوم أن كل موضوع هو شئ مستقل في وجوده ومتميز في صفاته، فيكون للفلسفة، بوصفها موضوعا لفقه الفلسفة، من الاستقلال الوجودي والتميز الوصفي ما يجعل النظر فيها يقف على خصائص وقوانين لم يتفطن إليها أغلب المشتغلين بها، مع أن هذه الخصائص والقوانين هي ذاتها التي كانوا وما زالوا يلتزمونها في وضع مفاهيمهم وتقرير أحكامهم.

ومما تمتاز به الممارسة الفلسفية، متى صارت موضوعا، أنها تنهج طرقا خاصة في التعبير وفي الإفادة وفي السلوك، طرقا يحتاج «فقيه الفلسفة» أن يتبين أوصافها وضوابطها، فيبحث كيف يضع الفيلسوف ترجمة النص الفلسفي، وكيف يصوغ عبارته، وكيف ينشئ مضمونه، وكيف يأتي سلوكه؛ وينظر هل ترجمته توجب عليه ما يتوجب على مترجم النص الأدبي أو ما يتوجب على مترجم النص العلمي، أو هي توجب عليه اتباع طريق في النقل مخصوص، وهل عبارته تفارق العبارة الطبيعية، أو هي، على العكس من ذلك، توافقها من وجه أو من وجوه؛ كما ينظر هل مضمون قوله يفيد ما يفيده مضمون المقال العلمي أو هو، على خلاف ذلك، يؤثّر مثلما تؤثر قيمة التعبير الأدبي، وهل سلوكه يجتهد في التلبس بما يدعو إليه من آراء قد يثبت عليها أو يتقلب بينها أو، هو على نقيض ذلك، لا يتقيد بهذه الآراء على فائدتها النظرية، ولا يبالي بمآلاتها العملية كأنما حصولها في الذهن يغني عنده غناء عن تحققها في الخارج.

وليست هذه الأسئلة عن الممارسة الفلسفية إلا قُل من كُثر مما يجوز أن يورده فقيه الفلسفة عليها، فيدرك، بفضل اجتهاده في الإجابة عنها وعن غيرها، ما لا يدركه الفيلسوف، على تغلغله في هذه الممارسة، وما ذاك إلا لأن فقيه الفلسفة يشرف على دائرتها من أعلى، في حين يلج الفيلسوف بابها من أسفل؛ وإذا كان الفيلسوف يدعي، أصلا، أنه أوعى أو أيقظ ممن عداه، أو أنه لا يفوته شئ أحاط به سواه، فإن ما يحصله فقيه الفلسفة من علم بالممارسة الفلسفية لا يحصله هذا، يكون شاهدا جليا ينقض هذا الادعاء نقضا، ويستوجب منا أن نتكلم عن **غفلة الفيلسوف**

كما يتكلم هو عن غفلة العامي؛ فلنصطلح على تسمية هذه الغفلة الخاصة بالفيلسوف باسم «**عمى الفيلسوف**» أو «**العمى الفلسفي**»، فالعمى الفلسفي عندنا هو عبارة عن **الجهل بالأسباب الموضوعية للممارسة الفلسفية، خطابا وسلوكا**[3]؛ فيتقرر، إذن، أن الفلسفة لا تتمحض لها اليقظة، بل تقارنها غفلة على قدرها، حيث إن المتفلسف يكتفي بالوقوف على المضامين الفلسفية، تصورات وأحكام، ولا تتطلع قريحته إلى الوقوف على الأسباب التي تكونت بها هذه المضامين، فلا تنفعه اليقظة في المضامين إلا بالقدر الذي تضره الغفلة عن الأسباب.

2.2 ـ منهج فقه الفلسفة

إذا كان لفقه الفلسفة موضوع مخصوص هو **الظواهر الفلسفية** بوصفها وقائع ملموسة واردة في لغات خاصة وناشئة في أوساط محددة وحادثة في أزمان معينة وحاملة لمضامين أثرت فيها عوامل مادية ومعنوية مختلفة، فلا بد أن يكون له منهج متميز يناسب هذا الموضوع في تعدد جوانبه وتداخل أبوابه.

1.2.2 ـ فقه الفلسفة وعلم أصول الفقه: إذا كان لنا أن نقارن منهج فقه الفلسفة بغيره من مناهج العلوم، فلا منهج يبدو صالحا لهذا الغرض مثلما يصلح له منهج علم «**أصول الفقه**»؛ فمعلوم أن المنهج الأصولي هو عبارة عن نسيج متكامل من الآليات المقررة والأدوات الإجرائية التي وقع استمدادها من علوم كثيرة، فنجد من بينها الآلات المنطقية والكلامية واللغوية والنحوية كما نجد من ضمنها أبوابا من الفقه والحديث والتفسير والقرءات؛ وعلى الرغم من انتساب هذه الوسائل المقتبسة إلى علوم مختلفة، فإن هذا الاختلاف لم يكن مانعا من أن تقوم بين هذه الوسائل أسباب متعددة من الاتساق، بل أن تقوم بينها أسباب تجعل بعضها ينصهر في بعض، فتشكل بذلك مجموعا واحدا عرف باسم «**المنهج الأصولي**».

فكذلك منهج فقه الفلسفة، فإنه هو أيضا ينبغي أن يتصف بالتكامل والتداخل، فيستمد عناصره من آفاق معرفية متنوعة؛ فالنظر في صيغ أقوال الفيلسوف يتطلب التوسل بأدوات علم المنطق وعلم اللسان وعلم البلاغة، والنظر في مضامين هذه

(3) نستعمل هاهنا لفظ «السبب» في معناه الواسع، فنحمله لا على مدلول العلة بوصفها المفهوم الذي يرد في الجواب على السؤال: «لماذا؟»، وإنما على معنى «كل ما يتوصل به إلى غيره»، علة كان أو دليلا، كيفية كان أو طريقا، شرطا كان أو وضعا، باعثا كان أو حالا.

الأقوال يقتضي الاستعانة بعلم التاريخ وتاريخ العلم وتاريخ الأفكار، والنظر في أفعاله يوجب الالتجاء إلى علم الأخلاق وعلم النفس وعلم الاجتماع وحتى علم السياسة؛ وتحتاج هذه العناصر المأخوذة من مجالات علمية متفرقة إلى أن تأتلف فيما بينها ائتلافا كما ائتلفت نظائرها في علم أصول الفقه، حتى تكون أبوابا متناسقة ومتداعية ينتظم بها منهج فقه الفلسفة، ويتوحد بها منطقه.

2.2.2 ـ تداخل جوانب الظاهرة الفلسفية: الواقع أن الظاهرة الفلسفية لا يمكن ردها إلى واقعة ذات وجه واحد؛ فليست هي ظاهرة معرفية صرف ولا ظاهرة لغوية محض، ولا هي ظاهرة تاريخية خالصة ولا ظاهرة سياسية بحتة، ولا هي ظاهرة اجتماعية صرف ولا ظاهرة نفسانية محض، بل هي واقعة متعددة الوجوه تعدد مدلول «الفلسفة» ومتسعة الأبعاد توسع مجال التفلسف؛ ألا ترى أن المضمون الفلسفي لا ينفك عن عبارته ولا عن سياقه ولا عن صاحبه ولا عن تاريخه ، فضلا عن أنه يتطلع إلى أن تتفاعل فيه، على رسوخه في التجريد، جميع جوانب التجربة الإنسانية! فلذلك، لا يناسب الظاهرة الفلسفية من المناهج إلا ما لم يكن تعدد مكوناته ضارا بوحدته، ولا توسعُ إمكاناته مخلخلا لبنائه؛ وسوف نجتهد، على قدر الطاقة، في وضع أصول هذا المنهج، لا ابتداء ولا دفعة واحدة، وإنما بتوسط وسائل وتدرج أطوار، تبعا لتقدم أبحاثنا في مختلف العناصر المكونة للظاهرة الفلسفية، إن ترجمة أو عبارة أو مضمونا أو سيرة.

3.2 ـ فائدة فقه الفلسفة

من المسلمات التي صارت منازعتها لا تخطر على البال أن اكتساب الفلسفة يكون بطريق الاستغراق في الفكر والتأمل وطريق الاستقلال في الرأي والسلوك، فضلا عن الإكثار من السؤال؛ والواقع أن الفلسفة مثلها مثل كل علم يطلبه الإنسان، فكما أن تحصيل المعرفة العلمية يتم بطريق التقليد والتشبه في أطواره الأولى على الأقل، مع جواز استحكام هذا الطريق من نفس الإنسان، حتى يهلك مقلدا لآراء وأقوال غيره ومتشبها بأحواله وأفعاله، فكذلك الفلسفة تُنال (بضم التاء) في بداية الإقبال عليها على الأقل بالتقليد والتشبه، من غير التيقن من أن الوقت آت للانخلاع عن هذا الطريق، بل مع التيقن من أن طالب هذا الانخلاع يرتقي مرتقى صعبا لا يقدر عليه إلا الراسخون في العلم؛ وهكذا، فإن طالب المعرفة الفلسفية

ينظر فيما نظر فيه مشاهير الفلاسفة من أغراض ومسائل محددة، ويتبع في نظره هذا ما اتبعوه هم في نظرهم من قواعد ومناهج مقررة، ويجدّ، قدر المستطاع، أن يستنبط نظائر ما استنبطوه من أحكام وأقوال وأن يتحلى على طريقتهم بـما أتوا به من أفعال وما ظهروا به من أحوال.

1.3.2 ـ الافتتان بالنموذج الفلسفي المنقول: لقد كان من آثار هذا التقليد والتشبه أن استحوذ على العقول نموذج واحد من التفكير ضيَّقَ آفاق التفلسف أيما تضييق، وقلَّص إمكانات الإبداع أيما تقليص؛ وتوضيح ذلك أن الأسباب التعبيرية والسلوكية لهذا النموذج متعلقة بأمة بعينها في سياق اجتماعي وتاريخي بعينه، فلما نُـقل هذا النموذج الفكري المخصوص إلى أمم غيرها من دون مراعاة خصوصية هذه الأسباب ولا تنبيه المنقول إليهم على هذه الخصوصية، فقد انساق هؤلاء إلى تقليد مسالك هذا النموذج والتشبه بواضعيه، بل أظهروا في ذلك من التفاني ما لم يظهروا في غيره، فحيث إنهم جهلوا أسباب هذا النموذج الموضوعية، عجبوا منه عجبا، فظنوه نمطا كليا لا ينقضه خصوص ولا يخرمه استثناء، وازدادوا بهذا الظن ميلا إلى النسج على منواله، والتمسك بأدنى تفاصيله، فكان أن انسدت في وجوههم انسدادا طرق استثمار ما بأيديهم من وسائل متميزة في التعبير وأنماط متفردة من السلوك؛ ولولا هذا الافتتان بمنقول فلسفي مجهول الأسباب، لكان من شأن هذه الطرق أن توصلهم إلى وضع نموذج في التفلسف يضاهي، في سعته الاستشكالية وفي قوته الاستدلالية، النموذج الفكري الذي نقل إليهم نقلا أغفل كليا الوقوف على أسبابه التي تخصه ولا تُلزم غيره .

ولا عجب عندئذ أن يقال إن الفلسفة لم تحدث في العرب عن قرائحهم، وإنما أخذوها من غيرهم[4]، بل أن يصار إلى إنكار قدرة المسلمين على التفلسف؛ فهذا أحد المؤرخين المكثرين يصرح من غير حرج، قائلا: «الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، بل لم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، وأن تنفذ إلى لبابها، وإنما هي تعلقت بظواهرها، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح، وإلا

---

(4) الفارابي، كتاب الحروف، ص. 154.

لهضموا هذه الفلسفة وتمثلوها واندفعوا إلى الإنتاج الحقيقي فيها وأوجدوا فلسفة جديدة، شاؤوا ذلك أو لم يشاؤوا»[5].

وهذا القول، إن صدق من وجه، فإنه يكذب من وجوه؛ فإذا جاز أن يكون المسلمون قد انصرفوا عن إنتاج فلسفة بالمعنى اليوناني، فلا يجوز عزو ذلك إلى كون التفلسف، على وجه العموم، ينافي طبيعة الروح الإسلامية، وإنما يجب عزوه إلى الكيفية التي تعرفوا بها على التفلسف اليوناني، على وجه الخصوص؛ فقد نُقلت إليهم مؤلفات أرباب هذا التفلسف نقلا أظهر محتوياتها الفكرية وأخفى الأسباب الفاعلة في هذه المحتويات، جهلا بها أو تركا لها؛ ولما لم يتفطن المسلمون إلى وقوع النقلة في هذا الإخفاء، ولم يتمكنوا من العلم بهذه الأسباب المؤثرة الخاصة، حتى يستبدلوا بها غيرها مما يقابلها أو يقوم مقامها في مجالهم التداولي، فقد اقتصروا على تناقل هذه المحتويات اليونانية المجهولة أسبابها، وقصروا عن أن يضعوا من جانبهم ما يضاهيها، افتكارا وابتكارا.

فعلى تقدير أن جهل المسلمين بأسباب المحتويات المنقولة لم يقف عقبة في طريق استيعابهم لهذه المحتويات، فإن اندفاعهم في ابتكار ما هو على شاكلتها لا يرفع مكانتهم في الفهم والعلم بقدر ما يقدح في قدرتهم على التفلسف؛ فلو جاء أحدهم بتفلسف على مقتضى النموذج اليوناني، وهو على ما هو عليه من الجهل بأسبابه الدفينة، لما برهن بذلك على وجود التجديد في فكره، وإنما على ظهور الشذوذ فيه: فمن يتبع طريقا في التفلسف، أسبابه عند غيره، لا يبدع، وإنما يبتدع، وكل ابتداع شذوذ.

2.3.2 ـ فتح باب الإبداع الفلسفي: التحقيق أن باب التفلسف ليس واحدا لا يدخل منه إلا من احتذى حذو اليونان حذو النعل بالنعل، وإنما التفلسف إمكانات متعددة ليس النموذج اليوناني إلا إمكانا واحدا منها، غير أن الإمكانات الأخرى أصاب بعضها ابتلاء الزمان، فاندرس اندراسا، وغلب على بعضها النموذج اليوناني، فقضى عليه في مهده قضاء، أما بعضها، فقد وقعت نسبة نمطه في التفكير إلى غير التفلسف، فأُقصِي إقصاء، وبعضها الآخر ما زالت تحفظه صدور أقوام لم

(5) بدوي، عبد الرحمان، **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ص.ز.

يُكتب لهم أن يغالبوا غيرهم، فيلزموهم بطريقهم في التفلسف، وينادوا بشمولية معالمه وانطباقها على عقول البشر جميعا.

وعلى هذا الأساس، فإن فقه الفلسفة يدل المتفلسف على طريق الكشف عن الأسباب التي تثوي وراء التصورات والأحكام الفلسفية، حتى يتبين كيفيات تأثيرها في وضع هذه التصورات وبناء هذه الأحكام، فيقتدر على استثمار ما يقابلها من الأسباب في مجاله التداولي، منشئا بذلك تصورات وأحكاما تنافس المنقول، استشكالا واستدلالا؛ وبهذا، ترجع منفعة فقه الفلسفة إلى إخراج المتفلسف عامة، والمتفلسف العربي خاصة، من الجمود على ظاهر المنقول الفلسفي إلى الاجتهاد في وضع ما يقابله، إن مثلا أو ضدا. فإن وافقت أسبابه أسباب المنقول، جاءت على شاكلته من غير احتذاء، وإن خالفت الأسباب الأسباب، جاءت على خلافه من غير اختلال؛ فمتى علم المتفلسف العربي بهذه الأسباب، أصبح بمكنته التوسل بها في إبداع المعرفة الفلسفية والتجديد في أبوابها، فتحيا روح التفلسف الصحيح في مجاله التداولي بعد أن خمدت فيه قرونا أو قل، باختصار، إن فقه الفلسفة يفيد في العلم بالأسباب الموصلة إلى إنتاج الفلسفة.

4.2 ـ فلسفة فقه الفلسفة

كما أن فقه الفلسفة يدخل على الفلسفة، فيتخذها موضوعا يتبع في البحث فيه منهجا متكاملا يثمر معرفة بأسباب التفلسف، فكذلك الفلسفة تدخل على فقه الفلسفة، متخذة منه موضوعا تنظر فيه.

1.4.2 ـ فلسفة فقه الفلسفة الخارجية: لقد مضى أعلاه بيان أن العلاقة بين الفلسفة والعلم يحكمها مبدأ التعاقب؛ فإذا كان فقه الفلسفة علما يعقب الفلسفة، جاعلا منها مُتَعَلَّقا له، فإن ما يعقب هذا العلم يكون بالضرورة فلسفة تجعله هي بدورها مُتَعَلَّقا لها، وهي ما يمكن أن ندعوه باسم «فلسفة فقه الفلسفة الخارجية»؛ ومقتضى هذه الفلسفة من الدرجة الثانية هو بالذات النظر الفلسفي في جملة المفاهيم والمبادئ والمناهج والفرضيات والنظريات والنتائج التي يختص بها فقه الفلسفة، منزلتها منه منزلة فلسفة العلم من العلم؛ فبَيِّنٌ أن فوق كل علم فلسفة تنظر في أصوله وفروعه.

على أن هذه الفلسفة من الرتبة الثانية، وإن أعقبت فقه الفلسفة، فإنها تستعمل في النظر فيه نفس الوسائل التي يتولى فقه الفلسفة استخراج أسبابها من الممارسة الفلسفية في رتبتها الأولى ولو أنها قد تختلف عن هذه الممارسة الأولى في بعض المضامين التي قد تحملها هذه الوسائل؛ فإن انتقال النظر الفلسفي من رتبة إلى أخرى لا يغير شيئا من أساليبه ومسالكه، وإنما قصاراه أن يوسع مجال تطبيقها، ويزيد من القدرة على توظيفها.

2.4.2 ـ فلسفة فقه الفلسفة الداخلية: لكن الفلسفة لا تدخل على فقه الفلسفة فحسب، بل تدخل **فيه** أيضا، ويمكن أن نطلق على هذه الفلسفة المحايثة لهذا العلم اسم «فلسفة فقه الفلسفة الداخلية»؛ ويتخذ دخول الفلسفة في فقه الفلسفة صورتين اثنتين: إحداهما مشتركة، والأخرى خاصة.

أ ـ الصورة المشتركة: كل علم، كائنا ما كان، يدخل فيه قدر من التفلسف، لا باعتبار أن الفلسفة تتولى النظر في مناهجه ونتائجه كما تنهض بذلك فلسفة العلم، وإنما باعتبار أن لكل علـم علـم رؤية فلسفية تخصه؛ وتكون هذه الرؤية عبارة عن جملة من القيم التي تنبني عليها بعض مسلماته ومقرراته وأهدافه، فمن بين هذه القيم، نجد «العقلانية» و«الموضوعية» و«الحتمية» و«النسقية» و«الاطراد» و«الاتساق» و«الاقتصاد» و«الاستقلال» و«التجانس» و«الدقة» ر«الانسجام» و«البساطة»؛ ومتى كان لكل علم فلسفة يهتدي بها في سيره، فقد لزم أن يكون لفقه الفلسفة، هو الآخر، قدر من القيم النظرية والعملية التي توجهه، والتي تشكل الرؤية الفلسفية المقترنة به من حيث هو علم مستقل بموضوعه ومنهجه وفائدته. فإذا كان لا يقدح في العلم أن يزدوج بفلسفة مخصوصة، بل، على العكس من ذلك، قد يُحْمَد له هذا الازدواج لِما يجلب له من المنفعة؛ فلا يقدح إذن في فقه الفلسفة أن يحمل فلسفة تعنيه من دون غيره وتنفع في تسديد مساره.

ب ـ الصورة الخاصة: إذا كان لكل علم رؤية فلسفية خاصة به ولو تعلق موضوعه بغير الفلسفة، فيلزم أن يكون لفقه الفلسفة هو كذلك رؤيته التي تخصه؛ لكن، لما كان موضوعه متعلقا بالفلسفة نفسها، فإنه يكون محكوما من دون غيره من العلوم بالتقلب بين الرؤية الفلسفية التي ترشده وبين الفلسفة التي ينظر فيها؛ ولا يبعد أن يكون لهذا التقلب أثره في مزيد الاستصلاح لهذه الرؤية أو في مزيد

الاستجلاء لهذا الموضوع، إذ لا مانع من أن يقوم بينهما ما يشبه ضربا من التفاعل المحدود يستمد فيه كل واحد منهما من الآخر على قدر ما يمده به؛ وليس في هذه الجدلية ما يدعو إلى اعتقاد أن فقه الفلسفة أكثر اختلاطا بالفلسفة من غيره من العلوم، فيقال فيه إنه أقل استيفاء للشرائط العلمية من سواه، ذلك أن هذا التفاعل بين الرؤية والموضوع لا يختص به فقه الفلسفة وحده، بل نجده في غيره من المعارف؛ فقد يستند العالم في هذا المجال العلمي أو ذاك إلى قيم معلومة، ثم يتبين، بعد تقدم استكشافه لموضوعه، أنها لم تعد صالحة لتوجيهه في بحثه، فيستبدل بها غيرها مما يراه قادرا على أن يساير أطوار هذا البحث؛ والشاهد على ذلك ما نراه من التخلي عن قيمة «الحتمية» في عالم الكائنات الأصغر على الأقل، ومن الاعتراضات على قيمة «التجزيء»، طلبا لقيمة «التكامل» بدلها؛ فإذا كان لا يضير العلم أن يتناول بالإصلاح فلسفته على قدر تعمقه في موضوعه، فلا يضير إذن فقه الفلسفة أن يتولى بالتقويم فلسفتة بحسب تغلغله في موضوعه الفلسفي.

3 ـ فقه الفلسفة والفقه

غني عن البيان أن مصطلح «فقه الفلسفة» الذي يرد فيه لفظ «الفقه» لا تعلق له بأحكام الشرع كما قد يسبق إلى ذهن البعض ممن تشغلهم المسألة العقدية، دفعا لها أو دفاعا عنها، ولا شأن له كذلك بالقدح في الفلسفة أو على الأقل بالتشكيك في فائدتها كما قد يتوهم غيرهم ممن تشغلهم المسألة الفلسفية، تأثرا بما رُميت به الفلسفة سابقا من تهم مذمومة، وما ابتلي به أهلها من محن معلومة؛ وإنما المراد من هذا المصطلح هو، على الحقيقة، **العلم بطرق الفلسفة في الإفادة وبطرق استثمارها في إحياء القدرة على التفلسف.**

1.3 ـ الامتياز الخاص للفظ «الفقه»

إن نحن آثرنا استعمال هذا التركيب الجامع بين «الفقه» و«الفلسفة» على غيره، فمن قِبَل تمام مطابقته لغرضنا العلمي؛ وتظهر هذه المطابقة في الاعتبارات التالية:

1.1.3 ـ امتياز «الفقه» على «العلم»: اعلمْ أن لفظ «الفقه» يفضل لفظ «العلم» من جهة أنه أخص منه بزيادة قيد التأمل فيه؛ ذلك أن كل فقه هو علم حاصل بإمعان في النظر، وهو مقتضى التأمل؛ فقد ورد أن: «الفرق بين العلم

والفقه هو أن الفقه هو العلم بمقتضى الكلام على تأمله، ولهذا لا يقال إن الله يفقه، لأنه لا يوصف بالتأمل، وتقول لمن تخاطبه: «تفقه ما أقول»، أي تأمله»[6]؛ وفقه الفلسفة عندنا علم يقتضي القيام بأقصى التأمل، وذلك لسببين اثنين:

أ ـ أن أسباب الظواهر الفلسفية ظلت خفية خفاء على المتفلسف زمنا طويلا، حتى جاز لنا أن نتكلم بصددها عما نسميه باسم «العمى الفلسفي»، فيتوجب على «فقيه الفلسفة» إذن أن يجدّ للخروج من ممارسة الفلسفة من الداخل إلى النظر فيها من خارج ومناظرتها من جانب مخالف.

ب ـ أن الانتقال من الفلسفة التي يقال فيها إنها تسع كل المعارف إلى معرفة فوقها تنظر فيها ليس أمرا يتيسر للناظر لأول وهلة، فيتعين على «فقيه الفلسفة» إذن أن يكد للتخلص من «مسلمة اشتمال الفلسفة على كل المعارف»، هذه المسلمة الراسخة رسوخا في النفوس.

ومتى حصل الجد والكد في تبين حقيقة هذا النظر «الفوقاني»، لم يعد لفظ«العلم» يفي بهذا الغرض، لأن العلم ببعض الأشياء قد يحصل للناظر ولو لم يجدّ أو يكد فيه، فيكون لفظ «الفقه» إذن أنسب لأداء معنى «النظر الفوقاني».

2.1.3 ـ امتياز «الفقه» على «المعرفة»: اعلمْ أيضا أن لفظ «الفقه» يفضل أيضا لفظ «المعرفة» من حيث إن الفقه أخص من المعرفة بإضافة قيد الكلام فيه؛ أما ترى أنك تقول: «فقهت كلامه»، ولا تقول: «فقهت ذهابه ومجيئه»، في حين يجوز أن تقول: «عرفت ذهابه ومجيئه» كما تقول: «عرفت كلامه»[7]!.

ولئن كان فقه الفلسفة ينظر في السلوك الظاهر للفيلسوف، مع أن السلوك ليس كلاما، فإن نظره فيه لا يتعلق به من حيث هو جملة مظاهر خارجية مستقلة بذاتها، بل من حيث موافقة هذه المظاهر لمضامين كلامه، إذ ليس في الناس أحد أشد حاجة إلى أن يصدّق فعلُه قولَه ولا أن يوافق قولُه فعلَه من الفيلسوف، نظرا لأن كلامه أبلغ في الإلزام من كلام غيره لما يدعيه من الظفر بالحق، ولأنه أقوى في الإيجاب منه لِـما ينسب إلى نفسه من قدرة على دلالة غيره على هذا الحق، كأنما تمام

(6) العسكري أبو هلال، **الفروق في اللغة**، ص. 80 .
(7) المصدر نفسه، ص. 79-80.

فائدة كلامه لا يتحقق إلا مع ظهور هذه الفائدة في سلوكه؛ ثم أليس هذا السلوك هو خير محك لاختبار صدق ما يدعيه من الحق ولتبين صحة ما ينسب إلى ذاته من قدرة!

وعلى هذا الأساس، فإن التعبير: «معرفة الفلسفة»، لا يوفي بغرض هذا الجمع بين العبارة والسيرة؛ فقد يجوز أن «تعرف» فعلا من الأفعال من غير ما حاجة إلى معرفة صلته بقول من الأقوال، فضلا عن معرفة أنه تطبيق لقول بعينه، لكن لا يصح أن «تفقه» قولا من غير أن تفقه وجه انطباق مضمونه على سيرة قائله، فيكون مصطلح «فقه الفلسفة» أوفق من نظيره: «معرفة الفلسفة»، في تناول جانب هذه الصلة الجوهرية بين الخطاب والسلوك في الممارسة الفلسفية، مع العلم بأن مؤرخي الفلسفة أغفلوا هذا الجانب تمام الإغفال، وجعلوا يحكمون على الأقوال ولا يحتكمون إلى الأفعال، حتى ظن الظان أن الفلسفة لا تعدو كونها تتألف من أبنية العقل المجرد، لا اعتبار فيها لبنيات العمل المجسد.

3.1.3 ـ امتياز «الفقه» على «الفهم»: اعلمْ كذلك أن لفظ «الفقه» يفضل كذلك لفظ «الفهم» من جهة أنهما، وإن تعلقا معا بالكلام، فإن الفهم يغلب عليه التمسك باللفظ الملقّى به، بينما الفقه يغلب عليه التمسك بالمقصود من هذا اللفظ؛ وقد قيل: «الفهم وهو التعلق غالبا بلفظ مخاطبك؛ [و]الفقه ، وهو العلم بغرض المخاطب من خطابه»[8].

لما كان فقه الفلسفة يختص بالنظر في كلام الفلاسفة وفي مطابقته لسلوكهم، فإنه لا ينشغل بمضامين كلامهم ومظاهر سلوكهم في حد ذاتها، وإنما انشغاله، أصلا، بالأسباب التي يتوصل بها هذا الكلام إلى إنشاء مضامينه، ويتوصل بها هذا السلوك إلى اتخاذ مظاهر موافقة لهذه المضامين، وهي، كما علمتَ، الأسباب التى جرى المتفلسف على عادة أن لا يلقي إليها بالا، مع أنها تحيط به من كل جانب، فيكون فقه الفلسفة متعلقا، لا بالظواهر الجلية من إثباتات الفيلسوف وتصرفاته ، وإنما بالأسباب الخفية التي تكمن وراء هذه الظواهر ؛ ومادام السبب الخفي يضاهي

(8) أبو البقاء، **الكليات**، ص67، بينما يبدو أن أبا هلال العسكري يجعل من «الفهم» العلم بمعاني الكلام، **الفروق في اللغة**، ص. 79، أما ابن منظور، فيجعل الفقه مرادفا للفهم، **اللسان**، المجلد 13، ص. 522-523.

في رتبته الغرض من الكلام[9]، على خلاف الظاهرة الجلية التي تضاهي في رتبتها ظاهر الكلام، فإن الراجح أن إضافة لفظ «الفهم» إلى لفظ «الفلسفة» في قولنا: «فهم الفلسفة»، لا يناسب التعبير عن النظر في الأسباب الخفية للأقوال والأفعال الفلسفية بقدر ما يناسبه اصطلاح «فقه الفلسفة»، حيث إن جزءه: «فقه»، يفيد العلم بالأسباب على مقتضى التأمل.

2.3 ـ الامتياز العام للفظ «الفقه»

وإذا كان مصطلح «فقه الفلسفة» يمتاز على نظيره الأول: «علم الفلسفة»، بكونه يقتضي الدخول في التأمل، وعلى نظيره الثاني: «معرفة الفلسفة»، لأنه يوجب طلب الوصل بين القول والفعل، وعلى نظيره الثالث: «فهم الفلسفة»، لكونه يقتضي الوقوف على الأسباب الخفية، فإنه يمتاز على هذه النظائر الثلاثة مجتمعة لدلالته على خاصيتين أخريين هما: «العمل» و«الشرف».

1.2.3 ـ العمل: من المعروف أنه ليس في أسامي العلوم الإسلامية[10]، اسم أدل على معنى «العمل» من لفظ «الفقه»؛ ففي الاصطلاح، «علم الفقه هو استنباط الأحكام العملية من الأدلة الشرعية»، ونحن من جانبنا، عندما قررنا أن نضيف لفظ «الفقه» إلى لفظ «الفلسفة»، فقد كان مرادنا تحصيل هذه الدلالة العملية مع إخراج الصفة الشرعية للأدلة، وإثبات الصفة العقلية مكانها؛ ويجوز لنا أن نقيس تعريف «فقه الفلسفة» على تعريف «فقه الدين»، فنقول: «فقه الفلسفة هو استنباط الأحكام العملية من الأدلة العقلية»؛ والواقع أن هذا الحد، وإن بدا في ظاهره أخص من الحد الذي سبق وضعه، وهو أن «فقه الفلسفة عبارة عن النظر في الفلسفة»، فإنه لا يمكن، في نهاية المطاف، إلا أنه يؤول إليه، وذلك لاعتبارين أساسيين:

أ ـ أن النظر في الفلسفة يشمل جميع مناحي الممارسة الفلسفية، قولا وفعلا،

---

(9) «الفقه في العرف: الوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم وإليه يشير قولهم: هو التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد»، أبو البقاء، المصدر السابق، ص. 690.

(10) قد يسبق إلى ذهن القارئ أن «علم الأخلاق» أدل على العمل من «الفقه»، إلا أن هذا لا يصح من جهتين، إحداهما أن مفهوم «علم الأخلاق» مصطلح منقول عن اليونان تولى النظر فيه فلاسفة الإسلام بالخصوص؛ والثانية، أن الفقه في الإسلام لا ينفك عن الأخلاق بحيث يجوز القول بأن الفقه والأخلاق وجهان متلازمان للأحكام الشرعية، انظر كتابنا **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص. 97-114.

لا في انفصال بعضها عن بعض، بل في اتصال بعضها ببعض، بحيث لا اعتبار بقول الفيلسوف، حتى ننظر كيف هو عند الدليل، ولا اعتبار بدليله، حتى ننظر كيف هو عند العمل؛ إذ القول بغير دليل في الفلسفة لا يُقبل، والدليل بغير عمل فيها لا ينفع؛ وعليه، فإن المقتضى النظري لفقه الفلسفة هو أن تُسْنَد الأقوال إلى الأدلة وتُسْنَد الأدلة إلى الأفعال، ولا يجوز قطع بعضهما عن بعض بأي حال.

ب ـ أن المقصود من تعريف الفلسفة بأنها «استنباط الأحكام العملية من الأدلة العقلية»، ليس هو استخراج الأحكام السلوكية من الأدلة العقلية، وإنما المقصود هو معرفة معاني الأقوال الفلسفية، ثم الاجتهاد في العمل بها على قدر الطاقة؛ وثمة فارق بين المقصودين: فالأول منهما أخص من الثاني، ذلك أن الأول يتعلق بالعقل العملي خاصة كما لو كان أصل عبارته هو: «استخراج الأحكام السلوكية من أدلة العقل العملي»، ومعلوم أن العقل العملي يختص بأدلة الأحكام المرتبطة بالأخلاق والقانون والسياسة والاجتماع، على حين أن المقصود الثاني يتعلق بالعقل عامة، سواء أكان نظريا أم عمليا، وسواء أكان ماديا أم معنويا، فيكون واجب الفيلسوف، من جهة هذا المقصود، أن ينقل مضامين دعاويه التي قام بأدلتها في عالم الأذهان إلى أفعال حية يتلبس بها في عالم الأعيان.

2.2.3 ـ الشرف: من المعروف أيضا أنه ليس في العلوم الإسلامية أشرف من الفقه، لأنه مبني على النظر في كلام الله عز وجل وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم؛ ولما كان علم الفقه كذلك، فإن العلوم الأخرى تشرف بقدر استمدادها منه وانبنائها عليه، فيكون أكثرها استمدادا منه وأقواها انبناء عليه هو أعلاها منزلة، ثم الأمثل فالأمثل؛ وفقه الفلسفة، وإن لم يكن يشتغل بالتفرع على الفقه كما تشتغل بذلك العلوم الأخرى، فإنه يشارك الفقه في الشرف من الوجهين التاليين:

أ ـ أن الفلسفة التي هي موضوع فقه الفلسفة هي نفسها أنزلت أعلى الرتب في تصنيفات الفلاسفة للمعارف، بحيث تكون بذلك نازلة من العلوم العقلية المنزلة التي ينزلها الفقه من العلوم النقلية، فيتساويان في الشرف ولو على تقابل بينهما؛ ولا بدع أن نجد من الفلاسفة من دخل في المقارنة بينهما وفي قياس أحدهما على الآخر[11].

---

(11) ابن رشد، المصدر السابق، ص. 22 - 30.

ب ـ أن الفلسفة لا تشارك الفقه في الشرف بموجب تشاكل رتبتيهما فقط، بل تشاركه أيضا في سبب الشرف؛ فكما أن رتبة الفقه عظمت لعظم النصوص الإلهية والنبوية التي يتولى هذا العلم استنباط الأحكام منها، فكذلك الفلسفة علت منزلتها لعلو الحقائق الإلهية التي تتولى هي تأسيس المعارف النظرية والعملية عليها، فتشترك الفلسفة مع الفقه في الوقوف على جليل المعاني والحقائق الإلهية ولو أنها تعتمد طريق النظر حيث يعتمد هو طريق الخبر، فيشتركان بهذا في السبب الذي يشرف بها كل منهما.

غير أن فقه الفلسفة، باجتماع لفظي «الفقه» و«الفلسفة» في صيغته المركبة، اجتمع له من الشرف ما يجعله يعلو على رتبة الفلسفة لحصول استتباع رتبة الفقه لها بموجب الإضافة، فيكون فقه الفلسفة أشرف العلوم العقلية قاطبة. وما دعانا إلى الوقوف على رتبة فقه الفلسفة من الشرف وإثبات سموها على ما سواها من رتب المعارف العقلية، إلا شدة حرصنا على أن تكون أسباب تفكير المتأخِّرين موصولة بأسباب تفكير المتقدمين من فلاسفة الإسلام، علما بأن مسألة شرف العلم قد شغلتهم بما يجعل الوقوف عليها شرطا في التحقق بمقاصدهم.

وعلى الجملة، فإن مرادنا من فقه الفلسفة لا يمكن أن يؤديه أي واحد من نظائره الثلاثة: «علم الفلسفة» و«معرفة الفلسفة» و«فهم الفلسفة»؛ فكل واحد منها يكتفي بالدلالة على النظر في النصوص الفلسفية من غير ما حاجة به إلى تقويمها بَحسب سلوكات أصحابها من المتفلسفة؛ وعلى خلاف ذلك، فإن فقه الفلسفة، متى لم يدل على النظر في هذه السلوكات، فإنه يخل بغرضه ويفقد جدواه، أما ترى أنه يختص من دون نظائره بالعناية بتمام العمل، واضعا لأحكامه بشأن النصوص الفلسفية على حسب ما أثمرته عند أصحابها من أعمال، فتصح لديه بصحة هذه الأعمال وتبطل ببطلانها، فضلا عن أنه يحكم على غيره من العلوم بما استمدت منه من آثار، فتشرف على قدر ما ظهر فيها من هذه الآثار!

4 ــ فقه الفلسفة و«ما بعد الفلسفة»

نستعمل لفظ «ما بعد الفلسفة»، قياسا على «ما بعد الطبيعة»، في مقابل المصطلح الأجنبي المعرب: «ميتافيلوسوفيا»[12]؛ ويدل هذا اللفظ الأخير، بصيغته،

(12) انظر بصدد «ميتا فيلوسوفيا»:

JOHNSTONE, H. W. Jr.: **Philosophy and Argument**, pp.1-7.

على ما ينزل رتبة تلى رتبة الفلسفة، وبمعناه، على معرفة تنظر في المعرفة الفلسفية، إلا أن من وضعوا هذا المصطلح أو استعملوه اختلفوا في تحديد طبيعة هذا النظر الفوقاني، فمنهم من قرر أنه نظر فلسفي صريح، ومنهم من جعله نظرا ذا طبيعة علمية، فلنتبيّن أمر هذين النظرين.

1.4 ـ النظر الفلسفي في الفلسفة أو «فلسفة الفلسفة»

ذهب أغلب الدارسين إلى التأكيد على أنه ليس بالإمكان حفظ الرتبة بين الفلسفة وبين فلسفتها على تفاوتهما؛ فلما كانتا متجانستين، أي كلتاهما فلسفة، فلا بد من أن تنطبق إحداهما على الأخرى، فلا تبقى هناك إلا رتبة فلسفية واحدة لا يفرق فيها بين الفلسفة الناظرة والفلسفة المنظور فيها؛ لذا، لا يصح عند هؤلاء القول بوجود فلسفة الفلسفة[13].

1.1.4 ـ الانعكاس في الفلسفة: لئن سلّمنا بهذا الانطباق بين الفلسفة وفلسفة الفلسفة، أي بدخول المراتب بعضها في بعض في الممارسة الفلسفية، فلا نُسلِّم بأن سبب ذلك يعود إلى تجانس هذه المراتب في بنيتها، وإنما إلى أن مفهوم «الفلسفة» في التصور المنقول يقترن أساسا بمفهوم «الانعكاس»، فتكون الفلسفة، بمقتضى هذا الانعكاس، متضمنة لفلسفتها نفسها، ولِـمَ لا يجوز أن تتضمن كذلك فلسفة فلسفتها! وهلم جرا؛ فنحن نعلم أن الفلسفة فيه تتحدد أصلا بـ«**التأمل**»، والتأمل يقال فيه إنه «**انعكاس الفكر على نفسه**»[14]، بحيث يرجع الفكر إلى فكر الفكر والوعي إلى وعي الوعي، فلا تكون الفلسفة فلسفة، حتى تكون فلسفةَ فلسفةٍ ، مما يلزم عليه أن فلسفة الفلسفة في هذا التصور ليست، على الحقيقة، رتبة فوق رتبة الفلسفة، وإنما هي جزء داخل فيها قد ينزل منها منزلة الشرط الضروري؛ لذلك، أخطأ بعض الدارسين حين ظن أن فلسفة الفلسفة تفقد رتبتها وتنزل إلى رتبة الفلسفة

GALAY, J. L.: **Philosophie et invention textuelle**, pp. 323-326.
CASTANEDA, H.N.: **On philosophical Method**, pp. 14-15; pp. 103-131.
GRANGER, G.G.: **Pour la connaissance philosophique**, pp. 188-198.
RESCHER, N.:**The Strife of Systems**, pp. 261-279.

(13) «غرانجي»، المصدر نفسه، ص.10؛ «غالي»، المصدر نفسه، ص.324.

(14) «غرانجي»، المصدر نفسه، ص.9.

لوجود التجانس بينهما؛ والصواب أن الفلسفة لا اعتبار فيها للترتيب بموجب اشتراط الانعكاس في حدها.

2.1.4 ـ الاعتراض على الانعكاس في الفلسفة: قد نتوهم أو نتصنع سقوط هذا الشرط عن الفلسفة، فنجعلها نظرا من غير انعكاس، فحينئذ لا يصح أن تكون فلسفة الفلسفة مردودة إلى الفلسفة، لأن الانعكاس يصير خاصية تفصل فصلا الأولى عن الثانية، فالمنعكِس من الفلسفة ليس هو غير المنعكِس منها، إذ يكون أخص منه بمقتضى قيد الانعكاس؛ ولئن كنا لا ننكر قيمة التصور الذي يأخذ في حد الفلسفة مفهوم «الانعكاس»، فإننا نُبْدِي بصدده الملاحظتين التاليين:

أ ـ أن واقع الفلسفة ينقض دعوى استيفائها لشرط الانعكاس؛ فعلى الرغم من أنها تكون قد تعاطت للنقد أكثر مما تعاطته معرفة غيرها، وتكون قد أجرته فيما لم يُجْرِهِ فيه سواها، حتى اشتهرت به اشتهارا، وصار معناه مصرحا به في حدها، فإنها لم تتعد بهذا النقد مرتبته الأولى التي تحصل من انتقادها لغيرها؛ أما نقدها الفلسفي لمسالكها ذاتها في النقد، فضلا عن نقدها العلمي لذاتها، فإنها لم تعبأ به كثيرا، ولم تقف على آثاره طويلا، منشغلة بإشكالات غيرها عن إشكالات نفسها، فكان وجود النقد فيها واقفا عند حده الأدنى، مما أفضى إلى دخول آفات عليها لايتبينها إلا من نظر فيها على مقتضي فقه الفلسفة.

ب ـ أنه لا لزوم لورود معنى «الانعكاس» في تعريف الفلسفة؛ فقد تكون الفلسفة ولا انعكاس معها، ولا أدل على ذلك من أن عدم انعكاس النقد في النموذج الفلسفي المنقول، كما تقدم، لم يرفع عن هذا النموذج الوصف الفلسفي، وبقي هذا الوصف محفوظا له حتى بعد أن وقع التفطن إلى خلوه من الانعكاس المطلوب؛ والحقيقة، أن غاية التفلسف بذل المرء أقصى الجهد في النظر، سواء أبلغ هذا النظر نهايته، فانعكس، أم لم يبلغها، فلم ينعكس، فيكون التفلسف عبارة عن الاجتهاد في النظر، لا عن الانعكاس فيه كما عمت البلوى باعتقاد ذلك في الفلسفة الحديثة؛ وسوف يأتي تفصيل هذا المعنى في موضعه.

2.4 ـ النظر العلمي في الفلسفة أو «علم الفلسفة»

لقد أجاز بعض الدارسين[15] أن ننظر في الفلسفة باعتبارها واقعا موضوعيا،

(15) انظر مفهوم الـ«ميتافيلوسوفيا» الوصفية عند «ريشر»، المصدر السابق، ص.262.

وأن نجيب على السؤال الأصلي: «ما الفلسفة؟» إجابة تأخذ بمقتضى هذا الواقع الموضوعي، كما تكلم بعضهم عن ضروب من المعارف قد توفي بهذا الغرض وتندرج في علم الفلسفة، وهي «تاريخيات الفلسفة» و«اجتماعيات الفلسفة» و«نفسانيات الفلسفة»، وكذلك «بلاغيات الفلسفة» و«شعريات الفلسفة»[16]، متوليا توضيح الفروق بين مقتضيات هذه المعارف ومقتضيات فلسفة الفلسفة؛ ومن هذه الفروق أن الأولى علمية تقف على المباني وتجلب الاتفاق، في حين أن الثانية فلسفية تقف على المعاني وتجلب الاختلاف.

ومع وجود التفطن لموجبات علم الفلسفة عند هؤلاء، فقد بقي كلامهم في أبواب هذا العلم كلاما تمهيديا لا يكاد يتعدى التنبيه على إمكان الاستفادة منها في مزيد الكشف عن حقائق الظواهر الفلسفية متى استثنينا الدراسة الطريفة التي قام بها «غالي» في كتابه: **الفلسفة ووضع النص** والتي خصصها للنظر في العمليات الخطابية والبيانية التي ينشئ بها الفيلسوف النص الفلسفي.

1.2.4 ـ علم الفلسفة من وجهة نظر الوضعية المنطقية: غير أننا نجد كلاما مستفيضا في باب المنطقيات من علم الفلسفة عند فئة من الدارسين لم يكن همهم جلاء الأسباب الموضوعية التي تكمن وراء الوقائع الفلسفية، طلبا لمزيد التعرف على حقيقة هذه الوقائع، بقدر ما كان همهم بيان الآفات المنطقية والعيوب اللغوية التي يقع فيها المتفلسفة، طلبا لإقامة الأدلة على خلو خطاب هؤلاء من الفائدة العلمية، ألا وهم أصحاب الوضعية المنطقية!.

من المعروف أن هؤلاء هم أعضاء دائرة «فيينا» التي أنشئت في مطلع العقد الثالث من هذا القرن، ومن أشهرهم «شليك» و«كارناب» و«نوراث» و«فايزمان»، ينضاف إليهم أتباعهم وموافقوهم من أمثال «فتجنشتاين» و«بوبر» و«هامبل» و«ريشنباخ» و«آير»[17].

وقد كان هؤلاء يقولون بـ «مبدإ التحقيق»، ومقتضاه العام أن العبارة لا تفيد حتى يحققها الاختبار التجريبي أو يصححها البرهان المنطقي (أو الرياضي)؛ ويجوز لنا

---

(16) «غالي»، المصدر السابق، ص. 3 -11.

(17) SCHLICK, M.; CARNAP, R.; NEURATH, O; WAISMANN, F.; WITTGENSTEIN, L.; POPPER, K.R.; HEMPEL, C.G.; REICHENBACH, M.; AYER, A. J

أن نسميه كذلك باسم «مبدإ التصديق» كما سيتبين؛ وقد أخرجوا هذا المبدأ بصيغ متعددة تختلف باختلاف وجوه الاعتراضات التى وردت عليه، حتى جاء أحدهم وهو «بوبر» بصيغة له يكاد مضمونها يضاد مضمون صيغته الأصلية، وسماه بـ«مبدإ التكذيب»، هذا التضاد الذي تظهره التسمية الثانية التي وضعناها له، وهي «مبدأ التصديق»؛ ومقتضى مبدإ التكذيب هو أن العبارة العلمية تتميز عن العبارة غير العلمية أو الميتافيزيقية بكونها تقبل النقض متى كانت كاذبة، علما بأن طريق النقض أيسر من طريق الإثبات التى يلجأ إليها مبدأ التصديق.

وقد اتبع هؤلاء في تطبيق مبدئهم هذا على اللغة الفلسفية منهج التحليل المنطقي اللغوي، وصاروا إلى الدعوة إلى تخليصها من القضايا الميتافيزيقية واللاهوتية وإلى رد قضاياها الأخلاقية والجمالية إلى قضايا يبت فيها علم النفس، وكادوا يحصرون الممارسة الفلسفية في الأبواب الثلاثة الآتية، وهي: «فلسفة اللغة» و«فلسفة العلم» و«فلسفة المنطق».

ولعل أحدث كتاب يمثل هذا الاتجاه في سياق التناول الصريح لمسألة علم الفلسفة هو كتاب «كاستينيادا»: **في المنهج الفلسفي**؛ إذ يشبّه فيه منهج الفلسفة بمنهج العلم ويصفه بالأوصاف التالية: أنه منهج تجربي وتفسيري وافتراضي واستنباطي وتكراري وتراكمي[18]، ثم يشتغل بوضع الأصول النظرية لهذا المنهج، مستخدما في ذلك دقائق التقنيات المنطقية والرياضية، من صياغة صورية ونمذجة مجموعية، ومقسما علم الفلسفة إلى أطوار ثلاثة: أولها، **التأسيس**، ويقوم في تحصيل أكبر عدد من المعطيات اللغوية والتجربية، مع تفسيرها بقصد استخلاص جملة من المعايير التي تصلح أن تختبر بها كفاية النظرية الموضوعة؛ والثاني، **الجمع**، ويقوم في وضع واختبار النظرية التي تجمع في افتراضاتها بين كل المعايير المستخرجة عن طريق تفسير المعطيات؛ والثالث، **المقارنة**، وتنبني على المقابلة بين مختلف النظريات الموضوعة والمختبرة من أجل الحصول على جملة من التشاكلات البنيوية والثوابت المشتركة بينها[19].

2.2.4 ـ إبطال دعاوى الوضعية المنطقية: إن أهل الوضعية المنطقية، وإن

(18) «كاستينيادا»، المصدر السابق، ص. 27.

(19) المصدر نفسه، ص. 14- 15.

تفطنوا إلى مستوى النظر العلمي في الفلسفة واستثمروا، أقصى ما يكون الاستثمار، المنطقيات الرياضية في تحليل الخطاب الفلسفي، فإننا لسنا نرى رأيهم ولا نرتضي لأنفسنا مسلماتهم ولا مبرهناتهم؛ ونسوق اعتراضاتنا عليهم كما يلي:

أ ـ أن غرضهم الأساسي من النظر في الخطاب الفلسفي هو تطهيره من أحد أقسامه المتعددة، وقد يكون هو القسم الأغلب كمّاً والأهم كيفا، وهذا غير مسلَّم؛ ذلك لأن الفلسفة ليست علما، حتَّى يتوجب عليها التقيد بمعايير العلم في التصديق والتكذيب، فيكون عليها أن تحتكم إما إلى معيار التجربة المشخصة أو إلى قانون المنطق المجرد ؛ إذ لو كان الأمر كذلك، لكان الأولى بها أن تكون فرعا من العلم أو أن يقع الاستغناء عنها بالعلم؛ ولا غرابة عندئذ أن يصير بعضهم إلى إنكار فائدة الفلسفة، وأن يصفها بالخطل أو الهذر أو اللغو، غير مكترث بما اشتهرت به في تاريخها المديد من الجد في طلب أنفع الأغراض، إن صوابا في القول أو جمعا للكلم أو خدمة للقيم أو ظفرا بالحقائق؛ والواقع أن من ينكر الفلسفة من هؤلاء ليس إلا كمن يستبدل بالفلسفة الواسعة التي كانت مهد كل المعارف، فلسفة ضيقة تتنكر لفضل الأُولى عليها، وتغلق دونها باب إفادة غيرها كما أفادت الفلسفة الواسعة في التمهيد لبعض العلوم، إن وضعا لبعض أصولها أو فتحا لبعض أبوابها؛ وبهذا الاعتبار، فإن ما تنسبه الوضعية المنطقية إلى الفلسفة الواسعة أَوْلى أن ينسب إليها هي ذاتها.

ب ـ أنهم اقتصروا في معالجتهم للفلسفة على الجانب الخطابي منها، فاكتفوا اكتفاء بالنظر في لغتها كما لو كانت الفلسفة لغة صرفا؛ والتحقيق أنه ليست في المعارف معرفة أشد تعلقا بكلية الحياة ولا بجمعية الإنسان من الفلسفة، وبدَهي أن الحياة ليست نظرا فقط، بل هي أيضا عمل، ولا أن الإنسان خطاب فحسب، بل هو أيضا سلوك؛ هذا، إذا ارتضينا لأنفسنا إرجاع مختلف فروع الحياة ومختلف جوانب الإنسان إلى أصلين جامعين، هما: «المعرفة» و«الوجود»، وإلا، فإن فروع الحياة أكبر من أن تحصر، وجوانب الإنسان أغنى من أن تقدر، فتكون الفلسفة كبيرة كبر الحياة وغنية غنى الإنسان؛ فإن ذهب أصحاب الوضعية المنطقية إلى اختصار الحياة وابتسار الإنسان، بإقامة اللغة مقام غيرها من فروع الحياة المتكاثرة ومن جوانب الإنسان المتداخلة، فإنهم يكونون بذلك قد ضيقوا الفلسفة تضييقا كان من آثاره تعثر ملحوظ في تقرير مبادئ نزعتهم، وتحير بعضهم في اتخاذ بعض أصولها، بل ظهر منهم من

تنكر لهذه الأصول وانقلب إلى القول بنقيضيها[20].

ج - أنهم توسلوا في تحليل الخطاب الفلسفي بأدوات المنطق الرياضي؛ وهذا أيضا لا يُسَلَّم، وبيان ذلك أن هذا المنطق الحسابي يفيد أساسا في معالجة اللغات العلمية: الرياضية منها والفزيائية، في حين أن الخطاب الفلسفي هو أقرب إلى اللغة الطبيعية منه إلى أية لغة أخرى، فيكون إنزال المنطق الرياضي عليه من باب التشهي والتحكم لا من باب التروي والتمثل ولو أنهم لم يزيدوا في ذلك عن أن ينقلوا إلى الخطاب الفلسفي ما فعلوه باللغة الطبيعية عينها؛ وإذا كان لا بد لنا، في النظر في الخطاب الفلسفي، من أن نستعين بأداة منطقية، فالأنسب أن نستنبط هذه الأداة منه هو نفسه لا من غيره، فنقحمها فيه إقحاما؛ وليس من سبيل إلى ذلك إلا بأن ننشئ مقولات هذه الأداة وصورها الاستدلالية على وفق مقتضياته الطبيعية التي يوافق فيها مقتضيات اللسان المنطوق؛ فلا مراء في أن المتفلسف لا يتوسل في تقرير مفاهيمه وتحرير إشكالاته إلا بلسان قومه!

يتضح مما تقدم أن مصطلح «ما بعد الفلسفة» أو «ميتافيلوسوفيا» لا يطابق مصطلح «فقه الفلسفة» من وجوه عدة، أهمها ثلاثة:

أولها، أنه مصطلح ملتبس الدلالة؛ إذ يتردد بين معنيين اثنين، فقد يدل على «فلسفة الفلسفة» كما يدل على «علم الفلسفة»، بينما «فقه الفلسفة» مصطلح واضح الدلالة لا يفيد إلا معنى «المعرفة العلمية بالفلسفة».

والثاني، أن الغالب على علم الفلسفة أن يدل على معنى «النظر في اللغة الفلسفية» دون معنى «النظر في الحياة الفلسفية»؛ أما فقه الفلسفة، فينظر في الفلسفة من جميع نواحيها، سواء تعلقت باللغة أو تعلقت بالحياة .

والثالث، أن علم الفلسفة يأخذ بالتصور التقليدي للعلم، بمعنى أنه يقف عند حدود النظر المجرد في المعلوم، ولا يتعداه إلى إقرار العمل به بوصفه شرطا في تمام العلم، بينما فقه الفلسفة يجعل العمل جزءا من العلم، بحيث توجب نتائج العلم النظرية على صاحبها الاجتهاد في الاتصاف بها، فيكون فقيه الفلسفة أول العاملين بما

(20) من أشهر أصحاب هذا الاتجاه الذين تراجعوا عن أفكارهم الوضعية «فتجنشتاين» ابتداء من كتابه **Philosophische Untersuchungen** (أي المباحث الفلسفية).

يتوصل إليه من أحكام في الفلسفة؛ أو قل بإيجاز إن «فقه الفلسفة» يختلف عن «ما بعد الفلسفة» من قبل اتصافه بالخصائص الثلاث، وهي أنه علمي لا فلسفي، وأنه تكاملي لا تجزيئي، وأنه عملي لا تجريدي.

5 ـ فقه الفلسفة والفلسفيات الخطابية

نقصد بـ«الفلسفيات الخطابية» جملة الاتجاهات الفلسفية المعاصرة التي اشتغلت بالنظر في الخطابات الإنسانية: الدينية والعلمية والفلسفية؛ ونقف هنا على أهمها، وهي ثلاثة: «التأويليات» «والحفريات» و«التفكيكيات».

1.5 ـ فقه الفلسفة والتأويليات

1.1.5 ـ خواص النظر التأويلي: نستعمل مصطلح «التأويليات» في مقابل المصطلح الأجنبي المعرب: «هيرمينوتيقا»؛ والتأويليات عبارة عن «النظر في وجوه تحصيل الفهم للنصوص»، ويرجع أصلها إلى تفاسير التوراة والإنجيل التي وضعها رجال اللاهوت المسيحي، لا سيما «البروتستانت» منهم؛ إذ منها تزود المفكر والمترجم الألماني «شلايماخر» [21]، محاولا تأسيس صناعة تأويلية عامة، وجاء في أثره «دلتاي»[22] الذي اجتهد في النهوض بالمنهجية التأويلية، مقيما لها على علم التاريخ وجاعلا منها المنهجية المميزة للعلوم الإنسانية، ثم تولى «هيدغر» و«غادامير» من بعده وضع الأصول الانطولوجية لهذه المنهجية، مستبدلين بالهم المعرفي لسلفيهما هما وجوديا صرفا[23].

وإن أخص ما يميز النظر التأويلي هو عنايته بمختلف الظواهر الإنسانية، الخطابية منها وغير الخطابية، جاعلا منها جميعا نصوصا تقبل القراءة والتحليل والاستنطاق، ومقابلا بين المنهج المناسب لهذه الظواهر الإنسانية، وهو «الفهم»، وبين المنهج المناسب للظواهر الطبيعية، وهو «التفسير»، بمعنى أن الأثر الإنساني يفهم ولا يُفسَّر، في حين أن الأثر الطبيعي يُفسر ولا يُفهم. إلا أن التأويليات ما لبثت أن تعددت اتجاهاتها وتضاربت فيما بينها، فمنها الاتجاه المعرفي والاتجاه

---

(21) SCHLEIERMACHER, F. (1768-1834).

(22) DILTHEY, W. (1833-1911).

(23) RICOEUR, P.: **Du texte à l'action**, pp. 75-100.

الوجودي؛ ومنها الاتجاه التأملي اللغوي والاتجاه التأملي غير اللغوي؛ ومنها كذلك الاتجاه المتمسك بمبدإ المعنى في ذاته والاتجاه الذي يجعل المعنى تبعا لسياق الفهم وأسلوب الحياة.

2.1.5 ـ الفرق بين فقه الفلسفة والنظر التأويلي: اعلمْ أن التأويليات، وإن اشتركت مع فقه الفلسفة في العناية بجانب اللغة وجانب العمل من الممارسة الإنسانية، فإنها تختلف عنه من وجوه كثيرة، أهمها:

أ ـ أن فقه الفلسفة معرفة علمية، بينما التأويليات معرفة فلسفية جعلت من التأويل نمط التفكير المميز للتفلسف (مع «هيدغر» مثلا) وجعلت من اللغة نمط الوجود المميز للتجربة الإنسانية (مع «غادامير» مثلا) واتسمت بتنوع كبير في التوجهات، فقد ذكرنا أن منها التوجه «الابستيمولوجي» و«الانطولوجي»، والتوجه اللغوي وغير اللغوي، والتوجه التوحدي والتعددي.

ب ـ أن فقه الفلسفة علم جامع لعلوم مختلفة على جهة التكامل بينها، في حين أن التأويليات هي فلسفة جامعة لعلوم مختلفة على جهة الاستناد إليها؛ فالأول، كما تقدم، يستهدف التأليف بين أبواب مستمدة من دوائر علمية متنوعة، لكي يكوّن منها علما واحدا، مثله في الاتساق والاستقلال مثل أية واحدة من هذه الدوائر؛ أما الثانية، وإن أخذت أدواتها من فقه اللغة واللسانيات والبلاغة ومن علم النفس والتحليل النفسي ومن علم التاريخ والقانون، فإنها لا تسعى قط إلى وضع نسق يجمع شتاتها، نظرا لأن ما يعنيها من هذه الأدوات ليس إلا الاستناد إليها في بلورة فهمها الفلسفي.

ج ـ أن فقه الفلسفة ينتهج طريق التفسير، بينما التأويليات تنتهج طريق الفهم؛ فإذا كان الأول يبحث في الأسباب الموضوعية التي تحمل على التكلم والتصرف بوجوه مخصوصة، فإن الثانية تبحث في وجوه التكلم والتصرف بحثا تتداخل فيه العناصر التاريخية والسياقية والذاتية.

د ـ أن فقه الفلسفة يفرق بين مستوى الخطاب ومستوى السلوك، حتى يختبر أحدهما بمعايير الآخر، فيصوبه أو يخطئه، بخلاف التأويليات التي تجمع بينهما وتوحد بين مقتضياتهما، إذ تجعل كلاهما نصا: فالقول نص والفعل نص، وتبحث

فيهما باعتبار كل منهما مجموعة من العلاقات التي تحمل دلالات لها خصائص نصية معلومة[24].

2.5 ـ فقه الفلسفة والحفريات

1.2.5 ـ خواص النظر الحفري: نورد مصطلح «الحفريات» في مقابل المصطلح الأجنبي المعرب: «أركيولوجيا»[25]، لدرجه على الألسن ولو أن لنا عليه بعض التحفظات، حيث إن من يتلقاه لأول مرة يسبق إلى ذهنه أن المراد منه هو البحث عن الأصول ، أساسيات أو بدايات؛ وليس الأمر كذلك ، إذ ما فتئ واضع الحفريات، وهو، كما هو معلوم، «ميشيل فوكو»، ينفي عنها أي غرض تأصيلي؛ والحفريات هي إجمالا عبارة عن «النظر في الممارسات الخطابية»، مع العلم بأن الممارسة الخطابية عند فوكو هي تشكيلة معرفية لها موضوعاتها وأقوالها ومفاهيمها ومقرراتها؛ ومقتضى النظر الحفري في هذه الممارسة الخطابية هو بيان الأسباب الخارجية التي مكنت من وجودها، واستخراج القواعد التي اتبعتها في تكوين موضوعاتها وأقوالها ومفاهيمها ومقرراتها، فضلا عن الكشف عن التحولات التاريخية التي تقلبت فيها هذه الممارسة وعن العتبات المعرفية التي تدرجت فيها[26].

إلا أن فوكو لا يعد النظر الحفري نظرا علميا ولو أنه تعلق بالخطابات العلمية وشابه الأنظار العلمية من بعض الوجوه[27]، ولا نظرا فلسفيا ولو أنه خطاب يدور على غيره من الخطابات الأخرى، لكونه لا يبحث عن أصل يرد إليه جميع مظاهر هذه الخطابات ، سواء كان هذا الأصل ذاتا واقعية أو ذاتا مثالية[28] مثلما تبحث عنه الفلسفة لتؤسس عليه هذه الخطابات المختلفة.

2.2.5 ـ الفرق بين فقه الفلسفة والنظر الحفري: اعلمْ أيضا أن مقتضيات الحفريات تختلف عن مقتضيات فقه الفلسفة من الوجوه الآتية:

أ ـ أن فقه الفلسفة هو وجه في تكامل العلوم، بحيث يشكل علما جامعا

---

(24) المصدر نفسه، ص. 110-183.

(25) Archéologie

(26) FOUCAULT, M.: **L'archéologie du savoir**, p.237, p.243, p.273.

(27) المصدر نفسه، ص. 270.

(28) المصدر نفسه، ص. 236 ؛ ص. 268.

لجملة من المعارف المقررة، أما الحفريات، فهي وجه في التمهيد للعلوم، بحيث تشكل وصفا للعلاقات التي تربط بين مختلف الممارسات الخطابية التي تتفرع عليها الأشكال المعرفية والعلوم الوضعية والأنساق الصورية[29]، مع التذكير بأن «فوكو» يدفع عن هذا الوصف الانتساب إلى العمل العلمي.

ب ـ أن فقه الفلسفة يشتغل بما لا تشتغل به الحفريات أو تمتنع عن الاشتغال به، إذ يتخذ كلا من الخطاب والسلوك موضوعا له، منتقلا بين أحكامهما بوصفهما وجهين لحقيقة واحدة، بينما اتخاذ الخطاب موضوعا للحفريات جعل «فوكو» يصرف ما سواه مما لا يظهر في نظام خطابي، فألغى الذات الحية الصانعة لهذا الخطاب، أي الذات الناطقة بالقول، وجعلها لا تزيد عن جملة من الأوضاع المحددة في مبنى القول، فيكون بالأَوْلى قد ألغى اعتبار الأفعال التي تقع من هذه الذات من جهة مطابقتها أو مخالفتها لأقوالها.

ج ـ أن فقه الفلسفة ممارسة علمية، في حين أن الحفريات ممارسة فلسفية ولو أن فوكو ينفي عنها هذه الصفة كما ينفي عنها صفة الممارسة العلمية، ذلك أن انتفاء الرجوع إلى الذات الأصلية في حفرياته لا يدل على ترك الفلسفة كليا، وإنما يدل على ترك نموذج منها، وهو النموذج الديكارتي الكانطي؛ فغير مُسلَّم أن شرط الفلسفة أن تكون طلبا لأصل تأسيسي مخصوص، فلِـمَ لا يجوز أن تكون طلبا لكيفية سلوك أو طلبا لأسلوب حياة؟ لكن «فوكو»، لما اقتصر نظره على الممارسة الخطابية، ولم يتطلع إلى الممارسة السلوكية، أغلق دونه باب تصور الفلسفة بغير طلب الأصل المؤسس؛ وحتى لوسلمنا جدلا بأن الفلسفة لا تنظر إلا في الخطاب، فلا يلزم من ذلك أن كل متفلسف يطلب ذاتا مؤ سسة لهذا الخطاب، فلِمَ لا يجوز أن يطلب المتفلسف رفع هذه الذات المؤسسة، بل رفع كل الأصول، كائنة ما كانت؟ وإذا كان الأمر كذلك، فإن «فوكو» هو هذا المتفلسف نفسه، بما أنه ينفي ضرورة الوعي بالذات وينفي فائدة الرجوع إلى الأصل.

3.5 ـ فقه الفلسفة والتفكيكيات

1.3.5 ـ خواص النظر التفكيكي: شاع استخدام مصطلح «التفكيك» في

(29) المصدر نفسه، ص. 249-251.

مقابل المصطلح الأجنبي المعرب: «**ديكونستريكسيون**»[30]، مع أن المعنى الذي يتبادر إلى الذهن عند تلقيه هو «التفصيل» أو «التخليص»، بخلاف المقابل الأجنبي الذي يفيد معنى «التقويض» أو «التهديم»؛ والتفكيكيات، إجمالا، عبارة عن «النظر في وجوه كتابة النصوص»؛ وقد اشتهر بها الفيلسوف الفرنسي «جاك ديريدا» الذي أفاد كثيرا من أفكار سلفيه: «نيتشه» و«هيدغر»، والذي امتد أثر اتجاهه إلى خارج دائرة الفلسفة، فنفذت دعاويه في الدراسات الأدبية، لا سيما النقدية منها.

وإن من أهم ما يتصف به النظر التفكيكي قطع الخطاب الفلسفي عن التعلق بالمسميات والمعاني والأصوات؛ إذ كان مقتضى القول في الموروث الفلسفي أن يدل، بمجرد النطق به، على مسمى محدد في الخارج، وأن يحمل معنى معينا في الذهن، كأنما كثافة اللغة تنمحي انمحاء في فعل استحضار الفكر للمسمى وفي فعل إدراك المعنى؛ وقد أدى التمسك بهذا النموذج الدلالي الإحالي الذي ساد في الممارسة الفلسفية إلى تغييب الوظيفة الدالّية والرمزية للغة التي تتوسل بها هذه الممارسة؛ ولا شئ أقدر على بيان عمل هذه الوظيفة التي تجعل من اللغة واسطة مادية قد تحجب الفكر عن المسميات والمعاني ، بل قد تحجبه عن نفسه، من واقع **الكتابة**؛ وإذا كان النموذج الإحالي الموروث قد نقَّص من شأن الكتابة، فأنزلها الرتبة الدنيا من مراتب الوجود التي هي: «الشيء »، يليه «الفكر»، ثم «النطق»، فـ«الكتابة»، فإن التفكيكيات تولت تجديد الاعتبار لها، جاعلة من الخطاب الفلسفي، أساسا، خطابا مكتوبا، مما يورثه وصفين أساسيين، هما: «الانقطاع عن نموذج الإحالة» و«الاتصال بأفق الأدب».

أما الوصف الأول، وهو الانقطاع عن الإحالة، فإن الحروف المكتوبة لا تحيل على غيرها مما هو خارج عنها كما يقال ذلك في الأصوات المنطوقة، وإنما يحيل بعضها على بعض ويشد بعضها بعضا، فيكون النظر فيها نظرا فيما بينها من علاقات التوزيع والترابط والتسلسل، هذه العلاقات التي قد تتعدى النص المنظور فيه إلى نصوص سواها، من غير ما حاجة إلى طلب ما يجاوز هذه النصوص، أشياء كانت أو معاني، فلا تعدو العلامات المكتوبة كونها «أشباحا» أو «آثارا» لا تتميز فيما بينها إلا بالتقابلات التي تنشئ بينها فروقا متقلبة.

(30) Déconstruction.

وبهذا، ينفك الخطاب الفلسفي عما علق به من اعتبارات «انطولوجية» جمد عليها طويلا نحو «التعلق بالعقل» و«الكشف عن الحقيقة» و«إدراك الوجود على جهة الحضور» و«طلب المعنى على مقتضى الظهور»، كما ينفك عما علق به من تقابلات ناتجة عن هذه الاعتبارات مثل «التقابل بين المعنى والصورة» و«التقابل بين الروح والجسم» و«التقابل بين المعقول والمحسوس» و«التقابل بين الفكر والحدس» و«التقابل بين الحقيقة والمجاز» و«التقابل بين التعالي والتجربة» و«التقابل بين الإيجاب والسلب» و«التقابل بين الطبيعة والثقافة»،

وأما الثاني، وهو الاتصال بأفق الأدب، فلما كان الخطاب الفلسفي كتابة مخصوصة، فقد لزم أن يشتمل على ما تشتمل عليه الكتابة بالمعنى الأدبي من آليات الإنشاء وأساليب البيان، حتى شُبِّه النص الفلسفي بالنص الشعري، وأنزلت فيه المقتضيات الأدبية منزلة المقتضيات الفلسفية، بعد أن كان الفلاسفة لا يلقون إليها بالا أو يرون فيها أعراضا ينبغي تجاوزها إلى ماوراءها من المعاني الفلسفية.

ومن الآليات الإنشائية للنص الفلسفي طرقه في التركيب وأنماطه في العرض وأشكاله في التوليد؛ ومن أساليبه البيانية، طرقه في التمثيل والاستعارة والتخييل؛ وقد وقف «ديريدا» طويلا عند الاستعارة يتعقب ألوانها وآثارها في النص الفلسفي[31]، فإذا كان الفلاسفة يقرون بدور الاستعارة في تقريب المفاهيم وتبيينها، فإنهم كانوا يوجبون فصلها عن هذه المفاهيم ويجعلون من هذا الفصل غرضا من أغراض التفلسف، مع إقامته على معايير الوضوح والتمييز، لكنهم ما أن يتعاطوا لهذا الفصل، حتى يتبينوا أن الظفر بمفاهيم خالية من الاستعارة يتعذر عليهم، بل يجيء تحديدهم لهذا الغرض نفسه مشوبا بالصور الاستعارية.

2.3.5 ـ الفرق بين فقه الفلسفة والنظر التفكيكي: غير أن التفكيكيات، وإن اتفقت مع فقه الفلسفة في جانب النظر في الخطاب الفلسفي، فإنها تختلف عنه في جوانب أخرى، وهي الآتية:

أ ـ أن فقه الفلسفة ينقد الفلسفة نقدا مبنيا على المناهج والنتائج العلمية، بينما الغالب على التفكيكيات أن تنقد الفلسفة نقدا مبنيا على المقولات والطرق الأدبية؛

(31) DERRIDA, J.: **Marges de la philosophie**, pp. 249-324.

ذلك أن الربط بين الفلسفة والأدب جعل «ديريدا» لا يستثمر في تفكيكاته للفلسفة بعض المعاني الأدبية فقط، بل كان يأتي بها بطرق تجعلها تظهر وكأنها إلى الممارسة الأدبية أقرب منها إلى الممارسة الفلسفية.

ب ـ أن الغرض من فقه التفلسف هو الوقوف على أسباب التفلسف، في حين أن الغرض من التفكيكيات هو الخروج عن التفلسف التقليدي؛ فقد اشتغلت هذه الأخيرة بإبطال النموذج الإحالي لهذا التفلسف الأخير وبالاعتراض على التقابلات التي أنتجها، تارة بقلب ترتيب أطرافها بحيث ما كان أعلى يصير أدنى، والعكس بالعكس، وتارة بصرف طرفي التقابل معا، وتارة بدمج أحدهما في الآخر، طلبا لأصل سابق عليهما يتفرعان عليه.

ج ـ أن فقه الفلسفة ينظر في الخطاب الفلسفي والسلوك الفلسفي معا، بينما تقتصر التفكيكيات على النظر في الخطاب الفلسفي؛ فإذا كان فقه الفلسفة يقرر أن الخطاب لا يحصل تمام قيمته الفلسفية إلا من خلال الممارسة السلوكية التي تصاحبه، فإن التفكيكيات، على العكس من ذلك، تعد الخروج إلى السلوك وقوعا في النموذج الإحالي، وقد تولت هي بيان عُواره واستبدال نموذج دالّي مكانه، فيصير النص الفلسفي عبارة عن متوالية من الدوال المتداعية التي لا تحصّل من المعنى إلا ما ظهر في مواضع التداخل بينها.

د ـ أن فقه الفلسفة لا يحصر الخطاب الفلسفي في الخطاب المكتوب كما تفعل التفكيكيات، بل يجوز عنده أن يكون من ضروب هذا الخطاب ما هو أصلا منطوق لا يحتاج إلى الكتابة كما نجد ذلك في بعض التراث الشفوي الذي قد يؤدي تقييده في كتاب إلى أن يفقد جانبا من فلسفته؛ ولا يقف فقه الفلسفة عند هذا الحد، بل يجاوز النظر في الخطاب المنطوق إلى العناية بالخطاب المسلوك، فقد يأتي المتفلسف من الأفعال ما يكون به في غنى عن الأقوال، أصواتا كانت أوحروفا، لظهور دلالتها الفلسفية، حتى إن المتلقي خير له أن يراها عيانا من أن يقرأها مكتوبة أو يسمعها منطوقة.

قد تَحَصَّل مما دار على الفلسفيات الخطابية، أن فقه الفلسفة يفارق التأويليات من حيث إنه علم متكامل واحد يعتمد التفسير الموضوعي ويقارن بين الخطاب والسلوك، وإنما هي، على العكس، عبارة عن فلسفات متعددة تعتمد الفهم وتطابق

بين الخطاب والسلوك؛ كما أنه يفارق الحفريات من جهة أنه علم ينظر في الخطاب والسلوك معا، سالكا في هذا النظر مسالك الوصف والتحليل والتفسير، وأنها هي، على خلاف ذلك، فلسفة وصفية لا تعلق لها إلا بالخطاب؛ وأنه أخيرا يفارق التفكيكيات من حيث إنه نقد علمي للفلسفة بشقيها الخطابي والسلوكي، طلبا لاستخراج الآليات المتحكمة فيها، وإنها هي، في مقابل ذلك، نقد فلسفي للنص الفلسفي المكتوب، طلبا لاستخراج الآليات التي تجمع بينه وبين النص الأدبي.

● خلاصة القول في هذا المدخل العام أن العلم بالفلسفة لا يحصل بطريق الفلسفة من حيث هي مجال لكثرة السؤال، وإنما يحصل بطريق العلم من حيث هو مجال لإحكام السؤال عن الفلسفة؛ وقد وضعنا لهذا العلم اسم «فقه الفلسفة»، مؤثرين له على غيره من الأسماء، لإيجابه النظر في النص الفلسفي على مقتضى سلوك واضعه، عناية بالجانب العملي، ولنزوله مرتبة في العلوم تضاهي مرتبة الفقه شرفا، ونهضنا بتحديد موضوعه، وهو الظواهر الخطابية والسلوكية للفلسفة، وبتحديد منهجه، وهو جمع متكامل من آليات إجرائية مستمدة من آفاق علمية مختلفة، كما نهضنا ببيان فائدته، وهي الحصول على ملكة التفلسف والوصول إلى الإبداع الفلسفي، وببيان فلسفته، وهي التأمل النقدي في مختلف مكوناته العلمية مع التوسل بقيم مخصوصة تحدد رؤيته وتدوم على تصويبها، وتولينا أخيرا مقارنة فقه الفلسفة بالفلسفيات الخطابية، فوضحنا كيف أنه يتميز عن التأويليات بكونه ينتهج نهج التفسير في بحث الممارسة الفلسفية، لا نهج الفهم فيه، وعن الحفريات من جهة أنه ينظر في الخطاب والسلوك الفلسفيين مجتمعين، نظرا علميا، لا نظرا ممهدا للعلم، كما يتميز عن التفكيكيات من حيث إنه لا يقف عند حد افتكاك آليات النص الفلسفي المكتوب، بل يتعداه إلى فك آليات الخطاب الفلسفي المنطوق وآليات التعبير الفلسفي المسلوك.

وإذا تقرر أن فقه الفلسفة ينظر في الخطاب الفلسفي بما يقتضيه من ترجمات وأقوال ومضامين، وينظر في السلوك الفلسفي بما يوجبه من هيئات وأفعال وصفات توافق أو تخالف هذه الترجمات والأقوال والمضامين، فقد تعين تبويب هذا العلم بحسب هاته الأقسام المختلفة للخطاب والسلوك الفلسفيين، فكان أن استقر رأينا

وتوطدت إرادتنا على أن نخرج هذا العلم في صورة أربعة أقسام كبرى نفرد لكل منها ـ بحول الله ـ تصنيفا مستقلا، عسى أن يجد فيه القارئ ضالته، ويظفر فيه بحاجته من أسباب التفلسف الصحيح، فينتهض إلى إحيائه في نفسه وفي غيره وفي الأفق من حوله؛ وهذه الأقسام الأربعة هي:

أ ـ الترجمة والفلسفة أو قل فقه الترجمة الفلسفية.

ب ـ العبارة الفلسفية أو قل فقه التعبير الفلسفي.

ج ـ المضمون الفلسفي أو قل فقه التفكير الفلسفي.

د ـ السيرة الفلسفية أو قل فقه السيرة الفلسفية.

ولعل الناظر في هذا المشروع الجامع يتوهم أنه يدخل في أعمال النقد التي توالت على التراث الفلسفي نحو «نقد العقل النظري» و«نقد العقل العملي» و«نقد العقل الجدلي»، حتى صار النقد عند بعضهم يضاف، لا إلى المجالات المعرفية فحسب، بل كذلك إلى عقول المجتمعات الدينية والتجمعات القومية، وإن كان هذا التوسع في استعمال مفهوم «النقد» لا يَسْلَم من الاعتراض، إن لم يلحقه الإبطال، فيقال: «نقد العقل الإسلامي» و«نقد العقل العربي»، وقس عليهما نظائرهما مثل: «نقد العقل المسيحي» و«نقد العقل اليهودي» و«نقد العقل الألماني» و«نقد العقل الفرنسي» و«نقد العقل الإنجليزي» و«نقد العقل الأميريكي».

فيجد هذا الناظر أن عملنا هذا أشبه ما يكون بـ«نقد العقل الفلسفي»، والحق أن هذا الحكم لا يصح على فقه الفلسفة إلا باعتبارين اثنين: **أحدهما**، أن يكون هذا النقد نقدا بانيا، لا نقدا هادما، فليس الغرض من فقه الفلسفة إلا الإقدار على التفلسف وعلى الإبداع في الفلسفة؛ **والثاني**، أن يكون نقدا علميا، لا نقدا فلسفيا، فوسيلة فقه الفلسفة، إنما هي الأخذ بما توسلت به العلوم المقررة من أدوات معلومة وبما توصلت إليه من نتائج محفوظة؛ فإذن قصارى النقد في فقه الفلسفة هو تصحيح الممارسة الفلسفية لا تخطئتها، وتسديد مسارها لا التنقيص من شأنها ولا القدح في أهلها، فيكون الفرق بين فقه الفلسفة وضروب النقد السابقة على النقد الكانطي كالفرق بين عمل البناء وفعل الهدم، كما يكون الفرق بينه وبين ضروب النقد اللاحقة على هذا المفهوم كالفرق بين النظر العلمي والتأمل الفلسفي؛ وحيث إن معنى «النقد» يؤخذ في حد الممارسة الفلسفية ولو أن الأدب تقدمها في استعماله والعلم

توسع في هذا الاستعمال، فالمرتضى عندنا أن نستبدل به مفهوم «النظر» لظهور صلته بصريح الممارسة العلمية في التراث الإسلامي العربي، فنسوي بين فقه الفلسفة وبين «النظر في العقل الفلسفي»؛ وواضح أن استعمال لفظ «العقل» في سياق هذا المرادف الجديد أدل على مقتضاه من استعماله في سياق غيره: فليس في المعارف ما بلغ مبلغ المعرفة الفلسفية في ادعاء النهوض بشرائط العقل، ولا في المسالك ما ساوى المسلك الفلسفي في ادعاء العمل بقانون هذا العقل.

كيف الوصول إلى الإبداع الفلسفي؟

ليس في الأسئلة عن الفلسفة الإسلامية العربية سؤال يشغل البال ويستحق الجواب مثلما هو السؤال عن قدرتها على التجديد وقدْرها من الإبداع: فهل الفلسفة الإسلامية العربية مجددة ومبدعة بالإضافة إلى المنقول الفلسفي، قديمه وحديثه، أم هي منحصرة في تقليده، مقتصرة على اتباعه؟

وليس عجبا أن تتعدد الأجوبة على هذا السؤال وتتفرق بأصحابها السبل، متى علمنا أن من تولوا الإجابة عنه لم يكونوا هم المتفلسفة المسلمون العرب وحدهم، بل شاركهم في هذه الإجابة أهل المنقول الفلسفي نفسه الذين تسموا بـ«المستشرقين»، إن لم يسبقوهم إليها، فيرسموا لهم مسالكها ويقيدوهم باتباعها؛ وإذا كان الأمر كذلك، فإن الجواب عن السؤال بشأن إبداعية الفلسفة هو نفسه واقع تحت طائلة التقليد، فنحتاج إلى وضع السؤال عن قدر هذا الجواب ذاته من الإبداع، فهل أقوالنا في الإبداعية الفلسفية العربية، إن إيجابا أوسلبا، تتضمن اجتهادا وتجديدا، أم أنها تخلو منهما خلوا؟ بل، ألا يكون التقليد والاتباع قد تطرقا، لا إلى هذه الأقوال في إبداعية الفلسفة فحسب، بل أيضا إلى السؤال الأصلي الذي جاءت هذه الأقوال للإجابة عنه، بمعنى أن السؤال عن إبداعية الفلسفة قد يكون هو نفسه لا إبداع فيه؟

وقد نرتقي درجة في الكشف عن مظاهر الاتباعية، فنجد أن السؤال عن هذه الإبداعية والجواب عنه ليسا هما وحدهما الواقعين في التبعية، بل يكون تصورنا عن «الإبداع» وعن نقيضه «الاتباع» هو نفسه حاملا لآثار التقليد، ولا أدل على هذه الآثار من أن مفهوم الإبداع قد اقترن في الأذهان بمفهوم «الانقطاع» مع حمله في المجال الفلسفي على معنيين اثنين:

أحدهما: الانقطاع عن المنقول الفلسفي: فلا إبداع في الفلسفة الإسلامية العربية ما لم تأت بفلسفة تختلف في إشكالاتها وأدلتها عن المنقول الفلسفي.

والثاني: الانقطاع عن المأصول الديني: فلا إبداع فلسفي في الفكر الإسلامي العربي ما لم يتم فيه قطع الصلة بالاعتقادات الدينية.

ومتى أصبح إبداع الفلسفة الإسلامية العربية يُقدَّر بمدى الانقطاع عن المنقول الفلسفي والمأصول الديني معا، فلا غرابة من أن يُصارَ إلى رميها بالضحالة في الاستشكال والضآلة في الاستدلال، وأن تُنْسَبَ علاقتها بالمنقول الفلسفي إلى أحد الضروب الثلاثة من النقل المذموم:

إما إلى النسخ، فيقال: «ليست الفلسفة الإسلامية العربية إلا نقلا مُنتحِلا للفلسفة اليونانية يحفظ منها اللفظ والمعنى معا».

أو إلى السلخ، فيقال: «ليست الفلسفة الإسلامية العربية إلا نقلا مُلِمّا بالفلسفة اليونانية يُبدِّل اللفظ دون أن يُبدِّل المعنى».

أو إلى المسخ، فيقال: «ليست الفلسفة الإسلامية العربية إلا نقلا مُغِيرا على الفلسفة اليونانية يبدل اللفظ كما يبدل فروع المعنى لا أصوله».

وقد تصح هذه الأحكام بصدد الفلسفة الإسلامية العربية لو كنا نسلم بإمكان تحقق هذين الانقطاعين: «الانقطاع عن المنقول الفلسفي» و«الانقطاع عن المنقول الديني»، فضلا عن التسليم بضرورة الجمع بينهما.

والواقع أن ضرورة الجمع بين هذين الانقطاعين أمر غير مُسَلَّم ؛ فلو فرضنا أن الانقطاعين المذكورين يمكن تحققهما على افتراق بينهما، فلا يترتب على هذا التحقق بالضرورة تحققهما على اجتماع بينهما.

فمن ينقطع عن الفلسفة المنقولة، ويخرج إلى فلسفة غير منقولة، قد لا ينقطع عن المأصول الديني إلا أن يكون من شرط كل تفلسف معارضة الدين، وهذا ما لا يقول به عاقل أو على الأقل لا يتفق عليه أرباب التفلسف، فضلا عن أنه لا تكفي في التسليم به الأقوال التي تزعم هذه المعارضة، بل يلزم فيه أن ننظر كيف أصحاب هذه الأقوال عند العمل بها، هل يأتونه على الوجه الذي تتحقق به هذه المعارضة، أم أنهم يتصرفون على خلافها، بحيث تكون هذه المعارضة توهما محضا وتكون أقوالهم عنها تحكما صرفا؛ كما أن من ينقطع عن الدين المأصول، قد يستغرق في المنقول الفلسفي حتى يستولى على مداركه جميعها، فلا يقدر على أن يأتي فيه بما يُخرِجه إلى

وصف يجدده أو ينقله من طوره إلى طور يعلوه، هذا على تقدير أن القائل بالانقطاع يستطيع أن يتصور إمكان وجود ضرب من التفلسف لا يكون على مقتضى المنقول الفلسفي.

أما إمكان حصول الواحد من الانقطاعين، فهو كذلك غير مُسَلَّم؛ فالانقطاع عن الموروث الفلسفي لم يتأت لمن شُهِد لهم بكمال الإبداع من كبار فلاسفة الغرب أنفسهم، فكيف يُوجَب على غيرهم ممن كان طلب المعرفة يلجئهم إلى أخذ العلم من المنقول الفلسفي! وحتى لو فرضنا أن هذا الانقطاع ممكن حصوله، فإن هؤلاء المستشرقين أُشرِبوا في قلوبهم النموذج الفلسفي المنقول، حتى إنه لا حول لهم على تصور غيره ولا على قبول ما يضاهيه ولا على الاعتراف بمخالفه، فيبقى حينئذ كل فكر مأصول ـ ولو بلغ ما بلغ من تمام التجديد ـ هو عندهم فكرا غير فلسفي؛ كما أن الانقطاع عن الموروث الديني لم يتأت لمن شُهِد لهم بالدعوة إلى تمام الفصل بين الفلسفة والدين من كبار متفلسفة الغرب، فكيف يُطلَب من غيرهم ممن كان مقتضى التدين، كما هو حال التدين الإسلامي، يحملهم على طلب العلم والحكمة حيثما كانا وممن كان!

فيتبين أن اشتراط الانقطاع عن المنقول الفلسفي والمأصول الديني معا في تحقيق الإبداع الفلسفي، يكاد يكون تكليفا بما لا يطاق؛ وما من أحد يكلَّف بما لا يطاق على زعم أنه يطاق، إلا ويكون مُعَرَّضا أكثر من غيره لأن يُنْسَب عمله إلى الضعف والتقصير، فحينئذ لا نستغرب أن لا يرى القائلون بالانقطاع في الفلسفة الإسلامية العربية إلا نسخا أو سلخا أو مسخا.

وإذا نحن تعمقنا في مفهوم «الإبداع» درجة، ظهر لنا أن الانقطاع المزدوج الذي ينبني عليه ليس انقطاعا يعسر تحققه، إن جمعا أو فرقا، فحسب، بل إن القائل به، وهو إما منتسب إلى المنقول الفلسفي، وإما متبع لهذا المنقول، واقع في التناقض؛ وذلك من وجهين اثنين:

أحدهما: أنه يشترط، في حصول الإبداع، الانقطاع عن المنقول الفلسفي، وهو لا يقر بفلسفة على غير مقتضى هذا المنقول الفلسفي، إما لأنه لا يقتدر على أن يحصِّل في نفسه تصورا لفلسفة تخالف مقتضياتها مقتضيات هذا المنقول، نظرا لتمكن هذا المنقول من نفسه وانحجابه به عن غيره، وإما لأنه يحصل هذا التصور في نفسه

على التقريب، ولكنه لا يقتدر على أن يُنزِل هذه الفلسفة المخالفة الرتبة التي ينزلها المنقول الفلسفي، لاعتقاده في سبق هذا المنقول وفي إمداده لغيره بما لا يمده به هذا الغير؛ يترتب على ذلك، أن المنقطع عن المنقول الفلسفي قد يبدع فلسفة على غير قانون هذا المنقول، فيرد القائل بهذا الانقطاع إبداعه.

والثاني: أنه يشترط، في حصول الإبداع، الانقطاع عن المأصول الديني، وهو يحصر الصبغة الدينية في هذا المأصول، إما لأنه ليس في طاقته أن يتصور فكرا فلسفيا متأثرا بالمعاني الدينية لضيق فهمه للدين، وإما لأنه يحصل هذا التصور في نفسه على التقريب، ولكنه لا يقدر على أن يسوي في الرتبة بين هذا الفكر المتأثر بالدين وبين المأصول الديني، لاقتناعه برسوخ هذا المأصول في غيب تقف عنده حدود عقله؛ يلزم من ذلك أن المنقطع عن المأصول الديني قد يتبع دينا على غير قانون المأصول، فيقبل القائل بالانقطاع هذا الاتباع.

وباختصار، إن القول بالانقطاع كشرط للإبداع يؤدي إلى نقيض مقصوده، إذ ينتهي الأمر بقائله إلى رد الإبداع الصحيح وقبول الاتباع الصريح؛ فقد يكون المنقطع عن المنقول الفلسفي متفلسفا بفلسفة مخالفة، فلا يُقبَل تفلسفه، على حصول الإبداع فيه، وقد يكون المنقطع عن المأصول الديني متدينا بدين مخالف، فلا يُرَد تدينه على حصول الاتباع فيه.

وإذا صح أن التفلسف ممكن تحققه على غير مقتضى المنقول الفلسفي وأن التدين ممكن وقوعه داخل هذا المنقول الفلسفي نفسه، صح معه أن بيان حقيقة الإبداع في المجال الفلسفي يحتاج إلى أن تتقدمه مراجعة للتصور المتوارث عن الفلسفة.

ولا يكفي في تحصيل هذه المراجعة القدرة على الاشتغال بالفلسفة، لأن هذه القدرة قد تكون ثمرة تمرن على تقليد المنقول الفلسفي وعلى محاكاة أهله كما يتمرن المرء على استعمال الآلة وهو لا يعلم شيئا عن قوانين تركيبها ولا عن أسرار صنعها، فيتوهم بسبب قدرته على استعمالها واستمرار عملها، أنه مساو لصانعها في إدارتها والتحكم فيها، حتى إذا تعطلت في يده ظهر له جهله، وتحقق من حاجته إلى غيره.

فكذلك الأمر بالنسبة للمنقول الفلسفي، فنحن إلى حد الآن ما زلنا نشتغل به بما لا يتعدى رتبة استعمال الآلة ولم نرق بعد بهذا الاشتغال إلى رتبة العلم بخفي قوانين هذا المنقول كما يعلم صانع الآلة بدقيق أجهزتها.

فلا تتحقق إذن المراجعة المطلوبة للفلسفة إلا بالانتقال من رتبة الاشتغال بها إلى رتبة الاصطناع لها، ومعلوم أن هذا الاصطناع يستلزم منا إقامة هذا الاشتغال مقام موضوع متميز عن غيره ومتميز عنا، ننظر فيه كما ننظر في أي موضوع مستقل بذاته وخارج عن ذاتنا، فنبحث فيه عن المبادئ التي ينبني عليها والخصائص التي يتصف بها وعن المسائل التي تتفرع على هذه المبادئ والخصائص.

وليس من سبيل إلى ذلك إلا بإنشاء علم يختص بالنظر في الفلسفة كما ينظر الصانع في الآلة وهو ما أسميناه بـ«فقه الفلسفة»، فهو العلم الذي يزودنا بالمعرفة بدقيق آليات الممارسة الفلسفية والإحاطة بجليل تقنيات الإنتاج والإبداع فيها، ومتى حصلنا هذا العلم، أمكننا إذذاك الارتقاء من رتبة استعمال الفلسفة إلى رتبة صنع الفلسفة.

ولما كانت الفلسفة التي بين أيدينا فلسفة منقولة، أي هي حصيلة أعمال الترجمة، وكان الإشكال الذي يعترض المشتغل بها هو كيف يبدع فيها مع دوام إمداد الترجمة لها، فقد لزم أن أول ما ينبغي أن ينظر فيه فقه الفلسفة هو الصلة الموجودة بين الفلسفة والترجمة، مستخرجا وجوهها وإشكالاتها ومبينا كيفيات إقامة هذه الصلة على الوجه الذي ينفع الإبداع الفلسفي.

ولما استقر رأينا على أن مسألة الإبداع الفلسفي في سياق التمسك بالترجمة لا سبيل إلى حلها ما لم تحصل مراجعة مفهوم «الفلسفة»، وأنه لا مطمع في هذه المراجعة ما لم يتم النهوض بـ«فقه الفلسفة» والابتداء فيه بالوقوف على حقيقة الصلة الواجب قيامها بين الفلسفة والترجمة، فقد آلينا على أنفسنا أن نقوم بهذه المهمة على ما تنطوي عليه من المشاق وما يحفها من المخاطر؛ فإذا كان استخراج حكم غير مسبوق داخل علم مقرر يتطلب من الاجتهاد بلوغ الغاية فيه، فما الظن باستخراج علم غير مسبوق! فالاجتهاد اللازم له لا يكاد يقاس بغيره، إن إحكاما لمختلف مقتضيات التنظير المنهجية والمنطقية، أو إمعانا في الوعي بخصوصيات الموضوع الذي يميزه، فضلا عن اتساع في النظر وتوسع في المعرفة وسعة في الصدر؛ فإن من يدعي الإتيان بحقيقة من عنده داخل علم مقرر لا يَسْلَم من شديد الاعتراض، إن لم يواجَه بالقدح والمناهضة من لدن من غابت عنه آداب المناظرة، فما بالك بمن يدعي وضع أصول علمٍ ابتداءً! فإن النفوس أميل إلى حفظ الموروث ولو دخل عليه الخطأ

أو أصابه العقم منه إلى تقبل الجديد ولو ظهر الحق فيه وجاء النفع منه، إلى حين أن تستأنس هذه النفوس على التدريج به وتطمئن في نهاية المطاف إليه.

وقد قسمنا محتوى هذا الكتاب الذي يعد الجزء الأول من مشروعنا في تأسيس «فقه الفلسفة» إلى أبواب أربعة هي كالتالي:

عقدنا الباب الأول منها لطرح إشكال الصلة بين الفلسفة والترجمة، فبينا في الفصل الأول منه كيف أن الصلة تتم من خلال تعارضات صريحة بينهما، كما بينا في الفصل الثاني أن بعض الفلاسفة المعاصرين حاولوا تجاوز هذه التعارضات بالدخول في مراجعة الترجمة على مقتضى الفلسفة، لا على مقتضى علم الترجمة كما كان يجب.

وخصصنا الباب الثاني لبيان الحاجة إلى مراجعة مفهوم «الفلسفة» في أركانه الأربعة: «العقلانية» و«الشمولية» و«المعنوية» و«التبعية»، وتولينا في الفصل الأول بيان ضربين من الشمولية الفلسفية: أحدهما مردود وهو الشمولية الجامعة، والثانية مقبول وهو الشمولية النموذجية؛ واشتغلنا في الفصل الثاني بتمييز ضربين من المعنوية الفلسفية: أحدهما مردود وهو المعنوية التجريدية، والثاني مقبول وهو المعنوية القصدية؛ كما تولينا في الفصل الثالث بيان ضربين من العقلانية: أحدهما مردود وهو العقلانية الضيقة، والثاني مقبول وهو العقلانية المتسعة؛ واشتغلنا في الفصل الرابع بتمييز ضربين من التبعية: أحدهما مردود وهو التبعية الاتباعية، والثاني مقبول وهو التبعية الاتصالية؛ وانتهينا في كل واحد من هذه الفصول إلى إثبات أن الضرب المقبول من الضربين هو وحده القادر على أن يحقق التوفيق بين الممارسة الفلسفية والعمل الترجمي.

وأفردنا الباب الثالث لوضع نموذجنا النظري في ترجمة النص الفلسفي، فتناولنا في الفصل الأول منه الطريقة التحصيلية، وهي تهدف إلى تحصيل كل ما في النص الأصلي، شكلا ومضمونا، مع تعرضها لآفة التطويل التي ينتج عنها إتعاب الذهن وتضييع الوقت؛ وعالجنا في الفصل الثاني الطريقة التوصيلية، وهي تسعى إلى توصيل كل المضامين المعرفية التي يحتويها النص الأصلي، مع تعرضها لآفة التهويل التي تتمثل في غرابة الأسماء والإغراب في الاصطلاحات؛ أما الفصل الثالث، فتناولنا فيه

الطريقة التأصيلية، وهي تجتهد في نقل المضامين الفلسفية نقلا يقوي عند المخاطب القدرة على التفلسف.

وخصصنا الباب الرابع لتطبيق نموذجنا النظري في الترجمة على نقل «الكوجيطو» الديكارتي إلى العربية، فقمنا في الفصل الأول منه بنقد ترجمته التحصيلية الغالبة على هذا النقل، من جهة تطويلها للعبارة بما يخالف الأصل الفرنسي ويصادم مقتضيات التداول العربي؛ وانعطفنا في الفصل الثاني على نقد الترجمة التوصيلية له، من جهة تهويلها لبعض الألفاظ الواردة في صيغته بما ينقص من إمكانات استثماره في المجال المنقول إليه؛ واجتهدنا في الفصل الثالث في وضع ترجمتنا التأصيلية له، مع التزام معايير محددة، سواء في تخير المقابلات المناسبة لأجزائه أو في تمحيص الطاقة الفلسفية لهذه الترجمة.

فيرجع المضمون الإجمالي لمحتوى هذا الكتاب إذن إلى أن الفلسفة المقرونة بالترجمة فلسفتان اثنتان: إحداهما فلسفة جامدة تُهمل العمل بمقتضيات الترجمة، فتتعثر في مسالكها وتضعف في نتائجها، والثانية فلسفة حية تجتهد في العمل بهذه المقتضيات، فتنفتح أمامها أبواب استثمار المنقول بما يغير أوصافه ويقلب أحواله.

وها قد مضت على متفلسفة العرب والمسلمين عهود طويلة وهم يخوضون خوضا في الضرب الأول من الفلسفة، من غير أن تطمئن قلوبهم إلى ما جاءوا به، ولا أن يقر لهم غيرهم بما صنعوا فيه، فهلا آن الأوان لخَلَفِهم من المعاصرين أن يطلبوا الضرب الثاني، حتى ترضى نفوسهم بما يأتون، وينتزعوا من غيرهم الاعتراف بما يبدعون!

الرباط، 27 أبريل 1995.

د. طه عبد الرحمن

الباب الأول

استشكال الصلة
بين الفلسفة والترجمة

وجوه التعارض بين الفلسفة والترجمة

ليس يخفى أن الفلسفة والترجمة ممارستان خِطابيتان متمايزتان فيما بينهما، إذ لكل منهما شرائطه المعرفية وضوابطه العملية، بحيث يجوز مبدئيا أن يوجد النظر الفلسفي، ولا ترجمة معه، كما يجوز مبدئيا أن يوجد العمل الترجمي ولا فلسفة معه؛ إلا أن الممارستين، على تمايزهما النظري والمنهجي، ظلتا تجتمعان في الحال وتلتقيان في المآل، حتى كأن الترجمة هي الوسيلة الأنجع التي يُتوصل بها إلى أغراض الفلسفة، وكأن الفلسفة هي الثمرة الأنفع التي تتولد من أعمال الترجمة.

على أن هذا التضافر الواقعي الحاصل بينهما يوجب أن نضع في الاعتبار الحقيقتين الخطابيتين التاليتين:

أولاهما، أننا متى قارنا الخطاب الفلسفي بغيره من الخطابات الإنسانية غير الفلسفية، تبين لنا أن وضع الترجمة فيه يختلف عن وضعها في بعض هذه الخطابات الأخرى على الأقل، ذلك أن مبدأ ترجمة النص الفلسفي، عموما، يجعلنا نواجه ضروبا ثلاثة من التعارض، وهي:

أ ـ التعارض بين عقلانية الفلسفة و«فكرانية» الترجمة[1].

ب ـ التعارض بين شمولية الفلسفة وخصوصية الترجمة.

جـ ـ التعارض بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة.

والثانية، أننا إذا قارننا الخطاب الفلسفي العربي بغيره من الخطابات الفلسفية غير العربية، اتضح لنا أن وضع الترجمة فيه يختلف عن وضعها في بعض هذه الخطابات الأخرى على الأقل، ذلك أن مبدأ الترجمة العربية للنص الفلسفي، خصوصا، يجعلنا

(1) نستعمل لفظ «فكرانية» في مقابل المصطلح الأجنبي: «Idéologie»، انظر أسباب تفضيل هذا الاستعمال في كتابنا **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص. 24-25، الهامش: (1).

نواجه تعارضا رابعا، وهو:

د ـ التعارض بين تبعية الفلسفة واستقلالية الترجمة.

وبذلك، يتميز الخطاب الفلسفي الذي نشتغل هاهنا بالنظر في صلاته بالعمل الترجمي بكونه خطابا معرَّضا للوقوع في تناقضات أربعة، هي: «الجمع بين العقلانية والفكرانية»، و«الجمع بين الشمولية والخصوصية»، و«الجمع بين المعنوية واللفظية»، و«الجمع بين التبعية والاستقلالية»؛ ومعلوم أن الفيلسوف التقليدي لا يجتهد في صرف شيء قدر اجتهاده في صرف التناقض، لأن الوقوع فيه هو عنده أشنع الشناعات، لكونه عبارة عن «الخروج عن العقل»، وكل خروج عن العقل هو عبارة عن نهاية التفلسف؛ فهل تكون الفلسفة بازدواجها مع الترجمة، إذن، معرفة متناقضة تحمل من أسباب عدم التفلسف قدر ما تحمل من أسباب التفلسف، أو تكون الفلسفة، على العكس من ذلك، قادرة على أن تدفع عن نفسها هذا التناقض الشنيع، فتجعل الوصل ممكنا بين مقتضياتها التأملية وبين مقتضيات الترجمة التبليغية؟ وحتى نمهد للجواب على هذا السؤال، نتولى هنا بسط الكلام في وجوه التعارض التي تنشأ عن صلة الفلسفة بالترجمة، واحدا واحدا.

لقد نسبت فئة من المؤرخين نشأة الفلسفة إلى أهل «يونان»، وحددت زمان هذه النشأة في القرن السادس قبل الميلاد، وحددت مكانها في مدينة «ميلة» بآسيا الصغرى؛ كما جعلت من مؤسسيها أرباب النظر الثلاثة: «طاليس» و«أناكسيمندر» و«أناكسيمنس»[2]، إلا أن هؤلاء المؤرخين اختلفوا في تحديد طبيعة هذه النشأة: هل تكون الفلسفة قد أتت بغتة لم تتقدمها دلائل ملحوظة، أم أتت على مُهلة مهدت لها أسباب معلومة؟ فذهب بعضهم إلى أن ظهور الفلسفة كان شيئا مفاجئا دخل التاريخ بأمر إلهي نافذ، وتلك هي معجزة اليونان الكبرى، بينما ذهب البعض الآخر إلى أن هذا الظهور تم على التدريج، وتولد بأسباب تاريخية مخصوصة.

ولا يعنينا هنا أن نمحص صحة هذه المزاعم التاريخية التي يبدو بعضها غريبا لا يُصدَّق كادعاء اختصاص اليونان بالفلسفة، وبعضها واهيا لا يصمد كادعاء الظهور الفجائي للفلسفة، وإنما الذي يعنينا هو ما تدل عليه هذه المزاعم، على علاتها، من

---

(2) THALES, ANAXIMANDRE, ANAXIMENE

حصول الشعور عند المؤرخين بتميز المعرفة الفلسفية عن غيرها من المعارف التي تقدمتها؛ فهي معرفة مبنية على مبدإ «اللوغوس»، في حين أن غيرها مبني على مبدإ «الميتوس» [3]، بمعنى أن المعرفة الأولى تأخذ بـ«العقل»، ومقتضى العقل هو «النظر في أسباب الظواهر الملحوظة، طلبا للنظام الضروري الذي يجمع بين عناصر الوجود كلها»، بينما تأخذ الثانية بـ«الوهم»، ومقتضى الوهم هو «الاستناد إلى أساطير الأولين وأديان المتقدمين، تعليقا لأحداث الكون بأطوار ومآلات التصارع القائم بين الآلهة»؛ وهذا يعني أن الأصل في نشأة الفلسفة هو طلب معرفة تقطع صلتها بما هو تمثيل أسطوري أو تأويل ديني، أي معرفة تستبدل بالتمثيل الأسطوري التعليل الوضعي الذي ينسب الظواهر الكونية إلى قوانين الطبيعة، وينسب الظواهر الاجتماعية إلى قوانين المدينة[4]، كما تستبدل بالتأويل الديني التدليل المنطقي الذي يقيم الدعاوي على البراهين، ويطلب الأجوبة البينة على الأسئلة المطروحة؛ وحيث إن التمثيل الأسطوري والتأويل الديني هما مسلكان فكرانيان يستندان إلى القيم لا إلى الوقائع، ويتوسلان بالخبر لا بالنظر، فإن التفكير الفلسفي يكون قد استبدل مكانهما مسلكين معارضين: أحدهما ينبني أصلا على الوقائع لا على القيم، وهو بالذات «التعليل الوضعي»؛ والثاني ينبني أساسا على النظر لا على الخبر، وهو بالذات «التدليل المنطقي»؛ فتكون الفلسفة إذن معرفة لافكرانية، وكل معرفة لافكرانية هي معرفة عقلانية.

1 ـ التعارض بين عقلانية الفلسفة وفكرانية الترجمة

اعلمْ أن ما يجعل الفكرانية صفة قائمة بالترجمة هو أن التصور السائد عن الترجمة يرجع إلى «التأثير الديني»، ويتجلى هذا التأثير في أمرين اثنين: أحدهما «قصة برج بابل في التوراة»، والثاني «ترجمة الإنجيل».

1.1 ـ قصة برج بابل

يعود مجمل هذه القصة إلى أن أولاد سام بن نوح نزلوا بعد الطوفان أرضا فيما

(3) "Logos" في مقابل "Muthos".

(4) لا يخفى أن الأصل في المجتمع عند اليونان هو المدينة، فهو الذي يتفرع عليه تصورهم للحياة الاجتماعية بكل أبعادها ووظائفها المختلفة.

بين النهرين، فأقاموا بها مدينة يزينها برج عال أرادوا أن يبلغ عنان السماء، حتى يطّلعوا منه على أسبابها، فعوقبوا بأن أحبط الإله أعمالهم وفرق شملهم ولَبَّس عليهم لسانهم، حتى أضحوا لا يدركون مقاصدهم فيما بينهم؛ ومن ثم صارت قصة «بابل» في التراث اليهودي المسيحي ترمز إلى اختلاط اللسان؛ ولا يبعد أن يكون الأصل في استعمال الفعل العربي: «بلبل»، الذي يفيد معنى «أوقع في الاضطراب» راجعا إلى اشتقاقه من اسم «بابل» ومستندا إلى هذه القصة العجيبة التي تنقلها التوراة [5].

وقد يقع الاعتبار بهذه القصة التوراتية من الوجهين التاليين:

1.1.1 ـ الخفاء المعنوي: لم تعد الحقيقة وقفا على لغة واحدة تنقل عقلا واحدا وتجمع بين أفراد مجتمع واحد، بل صارت ملكا مشاعا بين لغات متباينة تحمل مدارك متفاوتة، وتتكلمها مجتمعات متباعدة؛ وحيثما تقررت المباينة، تعثرت الإبانة، فاللسان الذي يختلف عن غيره من الألسنة من وجوه مخصوصة، يخفى عليها من هذه الوجوه، فيكون الاختلاف اللغوي بذلك سببا في الخفاء المعنوي.

2.1.1 ـ التفاهم البعيد: لما انقسمت الأمة الواحدة إلى شعوب مختلفة بافتراق لسانها الواحد إلى ألسن متعددة، فقد صارت حاجة هذه الشعوب ماسة إلى التفاهم فيما بينها وإن كان هذا التفاهم المطلوب لا يضاهي التفاهم بين أفراد الشعب الواحد، فهذا تفاهم قريب ييسره الاجتماع على لغة مشتركة، وذلك تفاهم بعيد يعترضه الاختلاف بين لغات متباينة في مبانيها ومعانيها؛ ولا سبيل إلى هذا التفاهم

(5) جاء في سفر التكوين في الفصل الحادي عشر: «وكانت الأرض كلها لغة واحدة وكلاما واحدا. وكان أنهم لما رحلوا من المشرق وجدوا بقعة في أرض شنغار فأقاموا هناك. وقال بعضهم لبعض تعالوا نصنع لبنا وننضجه طبخا فكان لهم اللبن بدل الحجارة والحمر كان لهم بدل الطين. وقالوا تعالوا نبن لنا مدينة وبرجا رأسه إلى السماء ونقم لنا اسما كي لا نتبدد على وجه الأرض كلها. فنزل الرب لينظر المدينة والبرج اللذين كان بنو آدم يبنونهما. وقال الرب هو ذا هم شعب واحد ولجميعهم لغة واحدة وهذا ما أخذوا يفعلونه. والآن لا يكفون عما هموا به حتى يصنعوه. هلم نهبط ونبلبل هناك لغتهم حتى لا يفهم بعضهم لغة بعض. فبددهم الرب من هناك على وجه الأرض كلها وكفوا عن بناء المدينة. ولذلك سميت بابل لأن الرب هناك بلبل لغة الأرض كلها، ومن هناك شتتهم الرب على كل وجهها.»، **الكتاب المقدس، العهد العتيق**، الجزء الأول، مطبعة المرسلين، بيروت، 1925، ص. 18-19؛ وورد عند ابن النديم في **الفهرست** «قال تيادروس المفسر في تفسيره للسفر الأول من **التوراة** إن الله تبارك وتعالى خاطب آدم باللسان النبطي وهو أفصح من اللسان السرياني وبه يتكلم أهل بابل، فلما بلبل الله الألسنة تفرقت الأمم في الأصقاع والمواضع.»، ص. 18.

البعيد إلا بسلوك طريق الترجمة التي سوف تتولى تهذيب الفروق في المباني وتذليل الخفاء في المعاني.

2.1 ـ ترجمة الإنجيل

يذكر بعض المؤرخين أن اللغة التي تكلم بها رسول الله عيسى عليه السلام هي «الآرامية» التي كانت منتشرة في فلسطين في عهده، فتكون هي اللغة التي نزل بها الإنجيل، في حين أن نصوص الإنجيل الأربعة المشهورة والمنسوبة إلى «متى» و«يوحنا» و«مرقس» و«لوقا»، وردت باللغة اليونانية، فتكون عملية الترجمة قد تلقفت الإنجيل ولما يمض على نزوله قرن من الزمن؛ لكن هذه النقول الأربعة أقيمت مقام الأصل الآرامي المنزَّل، بل اعتُمِدت كأصول حقيقية من وضع هؤلاء القديسين وأُطْلِق عليها اسم «الأناجيل الأربعة»، فتعاطت الكنيسة المسيحية على مر القرون نقلها إلى اللغات الأوربية، ثم إلى اللغات الإفريقية واللغات الآسيوية، حتى إن بعض الألسنة لم تستكمل بيانها وتبسط نفوذها إلا بفضل هذه الترجمات؛ فهذا اللسان الألماني، مثلا، قد استفاد أيما استفادة من ترجمة «لوثر» للإنجيل في ترسيخ قواعده وتوسيع آدابه؛ ولما كان منطلق الترجمة هو الاشتغال بنقل الأناجيل اشتغالا متواصلا اتصف في بعض أطواره بصفة التوجيه المحكم والتنسيق الشامل، فلا غرو أن تصير الترجمة الإنجيلية هي النموذج الأمثل الذي يحتذيه عموم النقلة في مختلف دوائر المعرفة الإنسانية، قصدوا إلى ذلك أم لم يقصدوا، صرحوا بذلك أم لمحوا، كما أنه لا غرو أن يستمد التصور الشائع عن العمل الترجمي أسبابه وأوصافه من هذه الممارسة المسيحية للترجمة، حتى إن المؤلفات الأولى التي اجتهدت في تأسيس «علم الترجمة» الحديث كانت من إنشاء أولئك الذين أُسنِدت لهم الرئاسة في ترجمة الأناجيل من أمثال «نيدا»[6]، بل حتى أولئك الذين لم يعجبهم نمط هذا التأسيس، وانتقدوا مبادئه النظرية ومناهجه العملية كانوا ممن شُهِد له بطول الباع في الترجمة المقدسة مثل «ميشونيك»[7].

بناء على هذا التصور الديني للترجمة، نستنتج الافتراضين الآتيين:

1.2.1 ـ ممارسة الدعوة: تنزل ممارسة الترجمة في هذا التصور منزلة ممارسة

---

(6) NIDA, E.

(7) MESCHONNIC, H.

«الدعوة»؛ ذلك أن ترجمة الأناجيل اقترنت بإرادة الكنيسة الراسخة في نشر تعاليم المسيحية بين الشعوب، وفي حمل أفرادها على اعتناق هذه التعاليم، فيكون العمل الترجمي الكَنَسي غير منفك عن مبدإ الدعوة إلي المسيحية.

لكن الملاحَظ هنا هو أن هذا الاقتران بين الترجمة والدعوة لم يبق منحصرا في ممارسة ترجمة النصوص المسيحية، بل انتقل منها إلى أعمال الترجمة المتعلقة بالنصوص غير المسيحية، بمعنى أن إسقاط صفة «المسيحية» عن هذه النقول لا يسقط عملها بمبدإ الدعوة، إذ يبقى هذا المبدأ محفوظا فيها حفظا؛ فمن ينقل في سياق هذا التصور السائد، كمن يدعو المنقول إليه أن يصدّق بما ينقل ؛ فإذا لم تكن هذه الدعوة دعوة إلى الدين المسيحي، فهي أشبه بها من جهة تمسكها بجلب التصديق للمضمون المنقول.

2.2.1 ـ القيام بالوساطة: ينزل المترجم في هذا التصور منزلة «الوسيط»؛ وواجب الوسيط في المجال الديني ـ كما هو شأن النبي ـ أن يُبلِّغ ما يحمله تبليغا أمينا لا تبديل فيه ولا تحريف، حتى يعلم المبلَّغ إليه بحقيقة رسالته، فينهض إلى التصديق بها والعمل بها على الوجه المطلوب؛ فلما كان غرض مترجم الإنجيل أن يتبع نفس الطريق في التبليغ، فإنه يقيم نفسه مقام الوسيط بين المتكلم الإلهي والمكلف الإنساني.

لكن الملاحَظ هنا أيضا هو أن هذا الطريق في التبليغ لم يبق منحصرا في ممارسة ترجمة النصوص المقدسة، بل انتقل منها إلى أعمال الترجمة الخاصة بالنصوص غير المقدسة، بحيث يقيم المترجم نفسه فيها وسيطا بين المؤلف والمترجَم له؛ وقد نجد فرقا في الاستعمال بين مفهوم «الوسيط» ومفهوم «الواسطة»، فإن قيل في كل من يتوسط بين طرفين أنه واسطة، فقد لا يقال فيه أنه وسيط، لأن شرط الوسيط أن يكون وسيلة خالصة لا يشوبها شيء من الأعراض الداخلية ولا من الأسباب الخارجية، حتى لا يلحق ما توسط فيه من ذلك تشويه ولا تشويش؛ والمترجم، بوصفه وسيطا، كأنما هو آلة جامدة يتوسل بها المؤلف ليوصّل مقصوده إلى المخاطب الذي لا يتكلم هذا المؤلف لغته، كما يستعملها المخاطب ليحصّل هذا المقصود الذي لا سبيل له إليه إلا بهذه الوسيلة؛ فالوسيط هي الواسطة التي تجردت من حقوقها تجردا وقامت بحقوق غيرها قياما.

نخلص إلى القول أن الأصل الديني للترجمة ورّثها الانبناء على مبادئ أساسية أربعة: اثنان منها يرجعان إلى قصة بابل، وهما: «مبدأ الخفاء المعنوي» و«مبدأ التفاهم البعيد»، واثنان آخران يرجعان إلى ترجمة الإنجيل، وهما: «مبدأ الدعوة» و«مبدأ الوساطة»؛ وظلت هذه المبادئ الأربعة تلازم الترجمة ، نظرا وعملا، وتهيمن على عقول المترجمين ونقولهم، سواء وعوا بذلك أم لم يعوا. وعلى هذا، فلا تكمن فكرانية الترجمة في نسبتها إلى سياق ديني مخصوص بقدر ما تكمن في المبادئ التي استمدتها من هذا السياق العقدي الخاص وتوسلت بها في إنجاز أعمالها، بحيث لوفرضنا جواز المنازعة في القول بالأصل الديني لهذه المبادئ، لما جازت المنازعة في وصف «الفكرانية» الذي تتصف به الترجمة بموجب التزامها بهذه المبادئ؛ فالخفاء في المعنى والبعد في التفاهم والتزام الدعوة وإيجاب الوساطة كلها مبادئ تعارض موجبات العقلانية؛ فالمبدأ الأول يخالف مقتضاها في الإبانة عن المعنى، والثاني يخالف مقتضاها في المطابقة في الفهم، والثالث يخالف مقتضاها في التجرد من الدعوة، والمبدأ الرابع أخيرا يخالف مقتضاها في استبعاد الوساطة.

يلزم من هذا أن الفلسفة التي تدعي الأخذ بأسباب العقلانية تسقط في العمل بأسباب الفكرانية متى جعلت من الترجمة أداة تكشف بها الحقائق وتفتح بها الآفاق، نظرا لأن الحقائق المنقولة يكتنفها الخفاء والتبعيد، وهما فكبرانيان، ولأن الآفاق المنقولة يتطرق إليها انتزاع الاعتقاد من الغير ونزع الذات من الوسيط، وهما أيضا فكرانيان، فيكون اجتماع الفلسفة والترجمة كاجتماع النقيضين

2 ــ التعارض بين شمولية الفلسفة وخصوصية الترجمة

لما ساد الاعتقاد منذ أرسطو بأن العلم لا يكون إلا بالكليات، واستقر في النفوس أن الفلسفة ما هي إلا معرفة علمية، فقد صار غرض الفلسفة هو تحصيل الكليات أو، قل إن شئت، هو تحصيل المعقولات؛ ولما لم تكن الفلسفة علما فحسب، بل كانت تعد علم العلوم على الإطلاق، فقد لزم أن لا يضاهيها علم في طلب هذه الكليات، فتكون الفلسفة بذلك أولى المعارف باقتناص المعاني الأعم والحقائق الأشمل، حتى إنها تنزل من العلوم منزلة «اللغة الكلية» من اللغات الخاصة.

ولا عجب إذذاك أن يتطلع الفلاسفة منذ زمن طويل إلى بناء هذه اللغة الكلية

كما تُبنى اللغة الطبيعية، وقد نجد آثارا لذلك عند ابن سينا كما نجده عند «ريمون لول»[8]، وأخذ هذا التطلع يشتد منذ زمن «ديكارت» واستمر إلى يومنا هذا مع المدرسة التحليلية؛ وممن اشتهر بهذا المنزع، نذكر «دالغارنو» و«ويلكينس» و«لايبنتز» و«فريجه» و«راسل» وبالخصوص «كارناب»[9].

ويرجع مجمل البناء الذي أراد الفلاسفة إقامة هذه اللغة الكلية عليه إلى العمليات الأربع الآتية:

أ ـ رد التصورات إلى عناصرها الأولى أو، قل، تحديد المعاني البسيطة.

ب ـ جرد هذه المعاني البسيطة مع تصنيفها وترتيبها.

جـ ـ وضع أسماء مخصوصة لهذه المعاني البسيطة.

د ـ وضع قواعد محددة لتركيب هذه الأسماء فيما بينها تركيبا مضبوطا.

وواضح أن هذا البناء يستمد أصوله من الفكر المنطقي، فتكون بذلك اللغة الكلية الفلسفية مستندة إلى لغة منطقية صناعية؛ وفي هذا الاستناد ما يدل على أن الكليات التي تطلبها الفلسفة لا تعدو كونها صورا منطقية، صورا عبر عنها الفلاسفة، سواء علموا بأصلها المنطقي أم ذهلوا عنه، بألفاظ مفردة نحو «المثل» و«الجواهر» و«الصور» و«الأشكال»، أو بصيغ مركبة نحو «المثل الماهوية» و«الجواهر الثابتة» و«الصور الروحانية» و«الأشكال الكلية».

ولا تقف اللغة الكلية الفلسفية عند حد الاستناد في بنائها إلى اللغة المنطقية، بل تصير، في نهاية المطاف، إلى التطابق مع هذه اللغة الأخيرة ؛ فإذا كان الفيلسوف يطلب درك الكليات أو قل المعقولات، فإن المنطقي هو الذي اختص بالنظر في قوانين المعقولات، فيكون الفيلسوف مطالَبا باتباع القوانين التي صاغها المنطقي؛ وعليه، فإن المعاني والحقائق الفلسفية لا تبلغ النهاية في العموم والشمول إلا بالانبناء على الأحكام المنطقية.

وإذا تقرر أن الفلسفة لغة شمولية تستمد وصفها الشمولي من توسلها بالمنطق،

---

(8) LULLE, R.

(9) DALGARNO, G.; WILKINS, J.; LEIPNIZ, G.W.; FREGE, G.; RUSSELL, B.; CARNAP, R.

ألا تكون الترجمة، وهي على ماهي عليه من التعلق بلغات خصوصية، عند ممارستها على النصوص الفلسفية، مانعا يمنع الفلسفة من الوصول إلى غرضها في اقتناص المعاني والحقائق الكلية؟

لو أننا رجعنا، في الإجابة على هذا السؤال، إلى المترجين واللسانيين أنفسهم، لوجدنا من بينهم من يرى في ممارسة الترجمة مجالا تنكشف فيه أعم المعاني وأشمل الحقائق التي تثوي في الألسنة المختلفة، أو يرى فيها بابا ينفتح على إمكان الظفر بلغة تشمل الإنسانية جمعاء، أي لغة كونية قد تتخذ صورتين اثنتين هما: صورة «اللغة الخالصة» وصورة «اللغة الجامعة».

1.2 ـ اللغة الخالصة

1.1.2 ـ خصائص اللغة الخالصة: يرجع القول باللغة الخالصة إلى أحد مشاهير منظري الترجمة الألمان، وهو «فالتر بنيامين»[10]؛ فقد وضع هذا المنظر أصول نظريته في الترجمة في مقالة شهيرة بعنوان: «مهمة المترجم»[11]، مبتدئا فيها بهدم التصور السائد قبله؛ فاعترض على أن يكون مقتضى الترجمة هو «مراعاة حال المخاطب» أو يكون هو «نقل خبر مخصوص»، أو يكون هو «استنساخ الأصل»، وإنما مقتضاها عنده أن تكون «صورة»، بمعنى شكل أو بنية يتحدد قانونها في النص الأصلي نفسه[12].

ومتى كانت الترجمة صورة تستمد خصائصها من الأصل، فهذا يدل على أن هذه الصورة تنزل منه منزلة جزء من ماهيته، فيكون الأصل حاملا في ذاته لأسباب ترجمته، بمعنى أنه يقبل من نفسه ممارسة الترجمة عليه؛ يترتب على ذلك أن قابلية الأصل للترجمة هي السبب الذي يواصل به الأصل حياته من خلال النقول المتتالية له، كأنما هذه القابلية هي قدرة الأصل على البقاء، كما يترتب عليه أن مختلف النقول، بفضل هذه الخاصية المبثوثة في الأصل، تصير موصولة بعضها ببعض، معبرة بهذا الوصل عن أواصر «القرابة» التي تجمع بين مختلف الألسنة فى أداء مقاصدها؛ إلا أن هذه القرابة ليست علاقة مشابهة بين هذه الألسنة، بل هي علاقة

---

(10) BENJAMIN, W. (كتبنا «j» هنا «ياء» باعتبار النطق الألماني لها).

(11) BENJAMIN, W : **La tâche du traducteur**

(12) المصدر نفسه، ص. 262.

قصدية تجعل كلا منها يتضمن قصدا يهبه تكاملَه، إذ أن هذا القصد لا يتحقق على تمامه إلا بتضافر مجموع القصود المنطوية في الألسنة بعضها مع بعض؛ وليست اللغة الخالصة إلا هذا التكامل القصدي بين اللغات الخاصة، فاللغة الخالصة إذن هي عبارة عن الحال التي تتآلف فيها جميع وجوه القصد المميزة للغات الخاصة[13].

إن تصور «بنيامين» للغة الخالصة يجعل منها، لا لغة مثالية مستقلة عن واقع الممارسة اللسانية على طريقة «أفلاطون»، ولا لغة منطقية متحكمة تحكما خارجيا في هذه الممارسة على شاكلة «لايبنتس»، ولا لغة طبيعية يعرض لها ما يعرض لهذه من الصفات اللسانية المعلومة من نطق وتركيب ودلالة وتداول، ولا لغة مخصوصة تنفرد بوجودها وبرتبتها بين اللغات المختلفة: الصناعية منها والطبيعية، وإنما هي الوجود اللغوي ذاته ممثَّلا في «الكلمة» من حيث هي كذلك، وكما كانت في أصل الكون[14]؛ فهذا الوجود هو الذي يورّث الألسن التقارب فيما بينها وإن جاز التفاوت فيما بينها، وهو الذي يجعل الأصل ينمو ويتسع بنقوله كما يجعل الأصل ونقوله يتلاءمان فيما بينهما تلاؤما ينزلهما منزلة الأجزاء من لغة أوسع تشملهما معا، فهل تكون إذن هذه اللغة الخالصة الملازمة لعملية الترجمة مشاكلة للغة الكلية الملازمة لعملية التفلسف، فتكون الترجمة بذلك نافعة للفلسفة نفع المنطق لها؟

2.1.2 ـ نقد اللغة الخالصة: الحق أنه لا يمكن قبول دعوى اللغة الخالصة، وذلك لورود الاعتراضين التاليين عليها:

أ ـ أن تصور هذه اللغة كان ثمرة الخروج من عملية الترجمة إلى عملية التفلسف، ذلك أن صاحبه توصل إلى هذه اللغة بالاشتغال بـ«فلسفة الترجمة»، وليس بالاشتغال بـ«علم الترجمة»، بينما المطلوب هو الحصول على لغة كلية عن طريق العمل الترجمي وحده؛ وقد أقر «بنيامين» باستناده إلى الفلسفة في استنباط هذه اللغة، فقد جاء هذا الإقرار في سياق قوله بـ«أن من أخص أوصاف الروح الفلسفية الحنين إلى هذه اللغة الخالصة التي تنبئ عن نفسها في الترجمة»[15].

ب ـ أن هذا التصور الفلسفي للغة الخالصة ينبني على جملة من المعتقدات

---

(13) المصدر نفسه، ص. 264-267.

(14) نشير هنا إلى الخبر المأثور عند أهل الكتاب: «في البدء كانت الكلمة».

(15) «بنيامين»، المصدر السابق، ص. 270.

الدينية: اليهودية والمسيحية، منها «معتقد البدء» الذي يجعل من الكلام الأصل في الوجود، و«معتقد الكلمة الروحية»، وهو يجعل مرتبة اللفظة المفردة أشرف من مرتبة الجملة المركبة، و«معتقد نزول المخلـّص»، وهو معتقد يجعل الانسجام يعم بين الألسن كما يعم بين موجودات العوالم بعد أن يتواصل نمو هذه الألسن إلى حين ظهور هذا المخلص[16]، بالإضافة إلى كون هذا التصور الفلسفي ارتبط ارتباطا بالنص المقدس الذي أقيم مقام النص الأمثل لممارسة الترجمة ولتجلي اللغة الخالصة.

وواضح أن الدمج الصريح لمعتقدات دينية مخصوصة في مدلول اللغة الخالصة يبث فيها عناصر خارجة عن مقتضيات العقل كما تحددها الممارسة الفلسفية بوصفها الممارسة المعرفية الأشمل، لذلك تكون هذه اللغة فاقدة للشمولية التي مبناها على العقلانية المجردة وراسخة في الخصوصية التي مبناها على الفكرانية الدينية.

2.2 ـ اللغة الجامعة

1.2.2 ـ خصائص اللغة الجامعة[17]: يذهب بعض اللسانيين إلى القول بأن الألسنة الخاصة تنطوي على بنية مشتركة بينها جميعا تملك الترجمة القدرة على الكشف عن معالمها الأساسية؛ ومن أصحاب هذا القول، نجد نفرا من البنيويين والتوليديين.

أما البنيويون، فيرون أن الألسن على اختلاف خصائصها تتضمن مجموعة مما يسمونه بـ«الكليات اللسانية»، وهي عندهم جزء من الكليات الثقافية، ويميزون في هذه الكليات بين أصناف مختلفة: منها «الكليات الصرفية» و«الكليات التركيبية» و«الكليات الدلالية»، ويمثلون عليها بما يوجد في اللغات من أقسام نحوية مثل الأسماء والأفعال والضمائر والأزمان والجهات، ومن مقولات دلالية نحو الأشياء والأحداث والصفات والعلاقات، ومن أنماط خطابية كالقصص والاستدلال والحوار؛ ولولا وجود هذه الكليات اللسانية، لما أمكن القيام بالترجمة بين لغات متباينة تباينا ثقافيا ظاهرا، فضلا عن اللغات المتقاربة حضاريا، حتى إن بعض البنيويين يزعمون بأن كل ما يقال في لسان مخصوص يمكن أن يقال في غيره، على

(16) المصدر نفسه، ص. 267.

(17) نستعمل لفظ «الجامع» هنا في مقابل «Universel» لما نجد فيه من دلالة خاصة لا نجدها في لفظ «كلي»، وهو إفادة «الوصل بين الناطقين»، في حين «كلي» لا تزيد إفادته عن الانطباق على المجموع، فضلا عن أن استعماله بصدد الأشياء يغلب على استعماله بصدد الناطقين.

اشتداد الفروق بينهما، إذ وراء هذا الظاهر المفـرّق، جوامع لا انفكاك عنها.

وأما التوليديون، فقد أقاموا تمييزا بين بنيتين اثنتين في العبارة: إحداهما بنية ظاهرة، ويسمونها «البنية السطحية»، والأخرى بنية مقدرة، ويسمونها «البنية العميقة»؛ ويقررون أن البنية السطحية تتفرع من البنية العميقة بواسطة عمليات مخصوصة يسمونها «التحويلات» كما إذا تولدت الجملة الاسمية من الجملة الفعلية بواسطة عملية القلب أو تولدت الجملة ذات الفعل المبني للمجهول من الجملة ذات الفعل المبني للمعلوم بواسطة عملية الحذف.

ولا تهم هنا تفاصيل «الأدبيات» اللغوية الواسعة والمتعارضة التي دارت على هذه التحويلات، طبيعة وعددا، حتى جعلتها عملية واحدة تتمثل في «النقلة» بقدر ما يهم التسليم بوجود البنى العميقة التي تدخل عليها هذه التحويلات. فلما كانت هذه البنى أصولا بسيطة تتفرع منها البنى السطحية، فإن الفروق التي نشاهدها في الألسن لا تتعلق بها بقدر ما تتعلق بالبنى الظاهرة، فيكون واجب المترجم أن يراعي في عمله البنى المقدرة البسيطة، وليس هذه البنى الظاهرة؛ فبدل أن يبادر إلى البنية الظاهرة للجملة، فيندفع في نقلها إلى ما يقابلها في لغة أخرى، يتعين عليه أن ينجز هذا النقل في أطوار ثلاثة على الأقل، وهي:

أ ـ **طور التحليل**: يقتضي هذا الطور أن يستخرج المترجم العناصر التي تتركب منها الجملة الأصلية المراد نقلها، فيردها إلى بناها العميقة البسيطة، محددا العلاقات الدلالية التي تربط بينها.

ب ـ **طور النقل**: يوجب هذا الطور على المترجم أن ينقل هذه البنى المقدرة للجملة الأصلية إلى ما يقابلها في اللغة الناقلة.

ج ـ **طور الصياغة**: يقتضي هذا الطور من المترجم أن يصوغ البنية الظاهرة في اللغة الناقلة، متوسلا بالعمليات التحويلية المناسبة، ويقوم هذا التوسل في إجراء هذه العمليات على البنى العميقة المنقولة، مع مراعاة مقتضيات التركيب في اللغة الناقلة.

فإذا كان اللسانيون، من بنيويين وتوليديين، يقولون بوجود جانب لغوي تشترك فيه الألسن جميعا ويفتح باب الإمكان لترجمة بعضها إلى بعض، سواء أكان هذا الجانب مجموعة من الكليات اللغوية أم كان جملة من البنى العميقة، فهل يكفي هذا

المستوى اللغوي الجامع لأن يجعل عملية الترجمة تتصف بالشمولية، فتضاهي بذلك الفلسفةَ في طلبها للغة كلية تخاطب بها الإنسانية جمعاء، أم أن هذا المستوى اللغوي لا يمكن أن يفي بهذا الغرض، فتبقى الترجمة موصوفة بالخصوصية اللغوية التي تفرق بينها وبين الفلسفة؟

2.2.2 ـ نقد اللغة الجامعة: الواقع أن دعوى اللغة الجامعة للسانيين هي الأخرى تَرِد عليها اعتراضات أساسية، وهي الآتية:

أ ـ أن النزعة الشمولية في مجال اللسانيات لا يتلقاها بالقبول جميع المشتغلين بهذا المجال، بل إن منهم من ينزع نزعة معارضة قد نسميها «النزعة الخصوصية اللسانية»، وهي تنكر وجود «كليات بنيوية» أو وجود « بنيات كلية» ظاهرة الفائدة في وصف الآليات المميزة للغات المنطوقة؛ فليست الكليات التي يُلـوّح بها بعض اللسانيين، عند أصحاب هذه النزعة، إلا مجرد حقائق مبتذلة تقصر عن أن يكون لها أي تأثير مفيد في مجال الوصف اللساني؛ ومثال ذلك أن يقال بأن كل متكلم يعرف كيف يطلق أسماء مخصوصة على المسميات الملحوظة، ويعرف كيف يعبر بأفعال محددة عن الأحداث المشاهدة، فلا فرق بين هذا وبين أن يقال بأن كل إنسان يحتاج إلى الهواء لكي يبقى على قيد الحياة؛ فكما أن هذا القول الأخير، وإن صح، ليس تحته طائل، فكذلك القول الأول، فهو، وإن كان حقا معلوما لكل ناطق، ليس تحته إجرائية تنفع العمل اللساني.

وإذا جاز أن تتكافأ الأدلة بين النزعة الخصوصية والنزعة الشمولية في اللسانيات المعاصرة، فإن القول بمعارضة الترجمة للفلسفة في مقصدها الشمولي يصير له من حظوظ القبول ما للقول المعارض الذي يدعي مطابقة الترجمة للفلسفة.

ب ـ أن الكليات التي يستقرئها ذوو النزعة الشمولية من اللسانيين بلغت النهاية في التعميم والتجريد، حتى إن هذا الوصف يجعلها أقرب إلى أن تكون ثمرة للنظر الفلسفي منها إلى أن تكون ثمرة لممارسة الترجمة؛ فلما كانت الفلسفة تسعى إلى تحصيل أشمل الكليات على الإطلاق، فإنه إذا وُجِدت كليات في علم من العلوم تتصف بأقصى تعميم وأقصى تجريد، فهي، على الحقيقة، تنزل من هذا العلم منزلة أصوله الفلسفية الكلية، لا منزلة مبادئه العلمية الخاصة؛ أو قل، بإيجاز، حيثما وُجِدت أشمل الكليات، فثمة ممارسة فلسفية حقيقية؛ فانظر كيف أن الأسماء التي

وضعها اللغويون لبعض هذه الكليات اللسانية، هي في أصلها اصطلاحات فلسفية، فنجد منها، مثلا، «الزمان» و«المكان» و«الجهة» و«الموضوع» و«الحدث» و«التجريد» و«العلاقة»[18]، فيكون ما نسب إلى البحث اللساني أولى به أن ينسب إلى النظر الفلسفي، ولا تكون اللغة الجامعة التي جعلها بعض اللسانيين مطية لخلع وصف الشمولية على الترجمة، في جوهرها، إلا اللغة الكلية نفسها التي تعمل الفلسفة على بنائها، فتبقى الشمولية من نصيب الفلسفة وحدها، وتعود الترجمة إلى سابق خصوصيتها.

ج ـ أن الفرض بأن الشمولية على ضربين: الأولى محدودة، وهي الشمولية اللسانية، والثانية غير محدودة، وهي الشمولية الفلسفية، لا يمكن أن يصح باعتبارين اثنين:

أولهما، أن القول بوجود رتبتين للشمولية يقضي بوجود معايير محددة يقع التوسل بها في تمييز الكلي اللساني عن الكلي الفلسفي؛ لكن المعايير القادرة على هذا التمييز ليست تحت أيدينا ولا مطمع لنا في الظفر بها، نظرا لأن الحدود في الكليات بين ما هو فلسفي وما هو علمي غير بينة المعالم، ألا ترى أن الفلسفة تنزع على الدوام إلى أن تنزل مرتبة علم العلوم! فيجوز حينئذ أن يندرج فيها من الكليات ما ثبت اندراجه في علم اللسان متى اقتضت رتبتها العلمية ذلك، لاسيما وأن العلم الذي يبدو تاليا لها في الرتبة بموجب حاجتها إلى العبارة، هو علم اللسان، فيكون أسباب تداخلها معه أقوى من أسباب تداخلها مع غيره[19].

والثاني، أن القول بوجود رتبتين في الشمولية يلزم منه جواز وجود أكثر من رتبتين اثنتين؛ فإذا تعذر تمام الفصل بين الرتبتين من الشمولية، تطرق الاختلاف إليهما، فتكون الرتبة الواحدة بالنسبة للساني الواحد غيرها بالنسبة للآخر، فتتعدد إذن مراتب الشمولية بتعدد الرتب اللسانية التي أفضى إليها اختلاف اللسانيين؛ ومتى تعددت الشمولية، تدرجت مستوياتها الدنيا إلى الخصوصية، إذ يكون بعضها أخص من بعض، فتصير في النهاية الحدود بين الشمولية والخصوصية متداخلة فيما بينها.

---

(18) MARGOT, J.C.: Traduire sans trahir, p. 75.

(19) يُنزل الفارابي علم اللسان الرتبة الأولى في تصنيفه للعلوم باعتبار أن اللغة وسيلة لجميع المعارف، يتقدم في ذلك علم المنطق، انظر إحصاء العلوم، ص. 57-66.

وحاصل القول أن اللغتين الكليتين اللتين يُتَـوَصل إليهما بالترجمة، وهما: «اللغة الخالصة» و«اللغة الجامعة» لا يمكن أن يزودا الترجمة بوصف الشمولية الضروري لمضاهاة الشمولية الفلسفية، ذلك أن اللغة الخالصة تغرق في التفلسف الممزوج بالتدين، فتكون مردودة إلى الفلسفة الدينية، وليس إلى الترجمة العلمية كما زُعم؛ كما أن اللغة الجامعة تغرق في التجريد والتعميم، فيكون ما تنطوي عليه من كليات بنيوية وبنيات كلية، أقرب إلى الأصول الفلسفية منها إلى المبادئ اللسانية التي تشتغل بها الترجمة.

فيتبين إذن أن الشمولية التي ينسبها بعض اللسانيين للترجمة ليست من صنعها، وإنما هي ثمرة نفوذ الفلسفة في أعلى مستويات العمل الترجمي، فيبقى هذا العمل فيما دون هذه المستويات المجردة لصيقا بخصوصية الألسن التي يشتغل بها وينتقل بينها؛ ومن ثم، يكون الجمع بين العمل الترجمي المشخص وبين النظر الفلسفي المجرد كالجمع بين النقيضين.

3 ـ التعارض بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة

جرى التسليم بين أهل الفلسفة، لاسيما المتقدمين منهم، بأن الفلسفة لا تعلق لها باللفظ، وإنما بالمعنى وحده، لأن غرض الفيلسوف أن ينشئ الفكر ويخبر بالحقيقة، على اعتبار أن الفكر هو جملة من المعاني المرتبطة فيما بينها ارتباطا استدلاليا، وأن الحقيقة هي حكم معنوي متعلق بعضه ببعض.

1.3 ـ إلغاء الفلسفة لجانب اللفظ

1.1.3 ـ تجريد الفكر والحقيقة من الصيغة اللفظية: لما كان الفكر نسقا من المعاني المجردة، فإن نقل هذا النسق المعنوي إلى الغير بواسطة الألفاظ ، لا يجعل لهذه الألفاظ تأثيرا في هذه المضامين المعنوية، ولا يورّثها تغييرا لوصفها التجريدي، وإنما قصارى الألفاظ أن تنزل من هذه المعاني منزلة أصوات تبلّغها إلى المسامع، أو منزلة حروف تجلب لها الأنظار؛ وهذا يعني أن لباس النطق لا توجبه إلا ضرورة السمع كما أن لباس الكتابة لا توجبه إلا ضرورة النظر، أما الفكر الذي يرتدي هذين اللباسين، فإنه يبقى في ذاته غير منفعل بهما ومستقلا عنهما، حتى إن ماهيته لا تدرك في كمالها إلا بتجريده منهما تمام التجريد بفضل إعمال العقل؛ ولما كانت

الحقيقة بدورها حكما معنويا خالصا، فإن ورودها في الألفاظ لا يؤثر في صدقها ولا يرفع عنها خلوصها، وإنما مبلغ هذه الألفاظ أن تظهر الحقيقة على الوجه الذي تصير به مدركة للسامع وللناظر، حتى إذا تحقق إدراكهما لهذه الحقيقة، تلاشى دور الأصوات المسموعة والرسوم المقروءة، وتوارت مكانة الألفاظ من الوجود.

وليس لقائل أن يقول بأن الفلاسفة أبدوا، منذ أوائل التأمل الفلسفي، اهتماما خاصا باللغة، محتجا في ذلك بما نجده، مثلا، في محاورة **قراطيلوس** أو في كتاب **المقولات** أو كتاب **العبارة** لأرسطو، ذلك أن هذا الاهتمام اللغوي المبكر يتصف بصفتين تمنعان من أن ننسب إلى أصحابه عناية باللفظ تساوي عنايتهم بالمعنى:

أولاهما: أن هذا الاهتمام لم يكن انشغالا يختص بجانب اللفظ من الممارسة الفكرية، وإنما تشترك فيه جملة الموضوعات التي تعلق بها التأمل الفلسفي في هذا الطور التأسيسي من أطواره.

والثانية: أنه لا يسند إلى اللغة إلا وظيفة تعبيرية فقط، وتقوم هذه الوظيفة أساسا في شيئين: أحدهما **التسمية**، وينحصر مدلولها في وضع الاسم لشيء متقدم في الوجود، والآخر **التصوير**، وينحصر مدلوله في استحضار الذهن لشيء غاب وجوده عن العين؛ فتكون اللغة مجرد مجموعة من الأسماء العارضة التي يقتصر دورها على نقل المعاني المعلومة عقلا.

2.1.3 ـ نسيان الخاصية الخطابية للفلسفة: أما حقيقة «الخطاب» باعتباره فعالية نصية منشئة للمضامين وصانعة لأشكالها ومغيرة لأحوالها، فلم يلتفت إليها نظر الفيلسوف العقلاني الشمولي، وظلت منسية من قِبَله نسيانا جعله ينظر إلى الفكر عموما، أو إلى الفكر الفلسفي خصوصا، كما لو كان حقيقة متعالية تـمتنع عن أن يفعل فيها ما سواها؛ فبقي خطاب الفلسفة من حيث هو نص مصنوع، خارجا عن تفكير الفيلسوف، حتى بعد أن ارتقى وعيه مرتبة، فجعل يفكر في الفكر ذاته، وما ذاك إلا لأن هذه الدرجة الثانية للفكر تعلقت عنده بوجود الذات المفكرة أكثر مما تعلقت بحقيقة أفعالها، مع أنه لا أدل على هذه الحقيقة من فعل الخطاب الذي يتولى الفيلسوف صنعه، وهو غافل عن هذا الصنع، بحيث لا نعدو الصواب إن قلنا بأن الفيلسوف ما غفل عن شيء مثلما غفل عن كنه خطابه، مع أنه يأبى أن ينافسه أحد

في ادعاء الوعي وفي طلب اليقظة؛ وإذا ظهر أن الفلسفة اشتغلت بالمعنى مع نسيانها لعمل اللفظ فيه، فإنه يجوز لنا أن نسأل: هل تكون الترجمة التي نقلت النص الفلسفي هي الأخرى وقعت في هذا النسيان الضار بحقيقة المعنى؟

2.3 ـ اعتبار الترجمة لجانب اللفظ

لو أننا سلمنا بالتقسيم المشهور لطرق الترجمة، وهو أنها على نوعين: «حرفية»، أو قل «أمينة» و«حرة»، أو قل «مبينة»، للزمنا القول أن من طرق الترجمة ما يتعلق باللفظ دون المعنى، ومنها ما يتعلق بالمعنى دون اللفظ؛ وليس الأمر كذلك، بل إن نظر المترجم في اللفظ قائم في النوعين معا، لأنه في اللفظ يَلقَى المعنى، ومن اللفظ يأخذه؛ فإن كان النوع الحرفي، فإن المترجم يقرر أن المعنى المُدْرَك لا ينفك عن صورته اللفظية، فيطلب لهذه الصورة مقابلا في اللغة الناقلة؛ وإن كان النوع الحر، فإنه يقرر أن المعنى منفك عن صورته اللفظية، فيطلب له صورة تناسبه في اللغة الناقلة.

ولما كان المترجم، على خلاف المتفلسف، ينظر في اللفظ نظره في المعنى، فقد تعين عليه أن يتبين ضروب «البنى اللفظية» التي تخدم المعنى، إن إنشاء أو إبلاغا؛ وقد تزايد نظره في هذه البنى بتزايد الأبحاث في مجالات اللسانيات والخطابيات والسيميائيات، وأهم البنى اللفظية التي تشغله ضروب ثلاثة: «البنى المعجمية» و«البنى النحوية» و«البنى النصية».

1.2.3 ـ البنى المعجمية: تتعلق هذه البنى بمدلولات الألفاظ؛ وحد المدلول اللفظي أنه عبارة عن تمام المضمون الذي يكون للفظ في نسق مخصوص والذي يميزه ويقابل بينه وبين غيره من ألفاظ هذا النسق؛ وقد توسل اللسانيون بخاصية «التمييز» هذه ليجعلوا من المدلول قيمة تتحدد طبيعتها بتقابلات اللفظ مع غيره من الألفاظ التي تدخل معه في التركيب أو تقوم فيه مقامه؛ لذلك، احتاج المترجم إلى النظر في المدلول من جهتين: من جهة العناصر الدلالية التي تدخل في تكوينه، ومن جهة الوجوه التي يتقابل بها مع غيره من الألفاظ.

أ ـ العناصر الدلالية المكونة لمدلول اللفظ: ينطوي مدلول اللفظ على عناصر دلالية متنوعة، وقد نجملها في أربعة:

أولها، **العنصر العباري**[20]: وهو دلالة اللفظ على شيء قائم في الوجود الخارجي أو في الوجود الذهني، بحيث يمكن الحكم على القول الخبري الذي يدخل فيه هذا اللفظ بالصدق إن طابق ما في الوجود أو بالكذب إن خالفه.

والثاني، **العنصر الإشاري**[21]: وهو دلالة اللفظ على أحوال وجدانية وأحكام تقويمية تصاحب العنصر العباري ويبقى في الإمكان فصلها عن اللفظ أو استبدال أحوال وأحكام أخرى بها من غير أن يضر ذلك بالقيمتين التصديقيتين لهذا المضمون العباري اللتين هما: الصدق والكذب.

والثالث، **العنصر الاقتضائي**[22]: وهو دلالة اللفظ على قيود وشروط تحدد وجوه تركيبه مع غيره من الألفاظ، بناء على المضمون العباري أو على عادة في الاستعمال اللغوي.

والرابع، **العنصر الالتزامي**[23]: وهو دلالة اللفظ على لوازم منفكة أو غير منفكة تتولد من اللفظ في سياق ارتباطه بغيره من الألفاظ، بناء على قرائن مقالية أو مقامية.

وقد يقيم المترجم بين مختلف هذه العناصر الدلالية ترتيبا يمكنه من تقديم بعضها على بعض في النقل عند تعذر الظفر بالمقابل في اللغة الناقلة، على أن الغالب على المترجم أن يقدم العنصر العباري على غيره، بوصفه معنى تشترك فيه الألسن جميعا، وتتجه إليه مقاصد المتكلمين على اختلاف أجناسهم.

ب ـ الحقول الدلالية: أما وجوه تقابل اللفظ مع غيره من الألفاظ، فتظهر فيما يعرف عند اللسانيين باسم «الحقول الدلالية»، حيث إن ألفاظ اللغة تتجه إلى الاجتماع فيما بينها، فئات فئات، فتقوم بين أفراد كل فئة منها تقابلات مخصوصة؛ وقد انتبه قدماء اللغويين العرب إلى هذه الظاهرة، وتناولوها في باب الفروق بين الألفاظ[24].

ومن البين أن هذه الفروق لا يتأتي استخراجها إلا على أساس وجوه من

---

(20) مقابله الفرنسي: "Le contenu propositionnel" ou "le dénoté" أي «المضمون القضوي».

(21) مقابله الفرنسي: "Le connoté"

(22) مقابله الفرنسي: "Le présupposé"

(23) مقابله الفرنسي: "L'implicite"

(24) انظر أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة.

الاشتراك بين هذه الألفاظ، مما يؤدي إلى إقامة أقسام بينها وأقسام لهذه الأقسام، بحيث يمكن ترتيب هذه الأقسام المختلفة فيما بينها بحسب اندراج بعضها في بعض، فيكون أعلاها رتبة ما كان أعمها وأدناها رتبة ما كان أخصها؛ ومن الملاحظ بهذا الصدد أن اللغات تشترك في الأقسام العليا أكثر من اشتراكها في الأقسام الخاصة الدنيا، إذ كلما كان الحقل الدلالي أكثر تفصيلا في لسان ما، كان أقرب إلى الاختلاف عن الحقل الدلالي المقابل له في الألسنة الأخرى منه إلى الاتفاق معه.

ويستفيد المترجم من الحقول الدلالية استفادته من العناصر الدلالية المكونة لمضمون اللفظ، إذ أنها توفر له سبل تقدير الاستعمالات اللفظية ومراعاة الاختيارات التعبيرية التي وردت في النص المنقول؛ فمتى عرف المترجم ألفاظ الحقل وعرف الفروق بينها، فإنه يدرك أن إيثار المؤلف لاستعمال بعضها دون الباقي يكون لداع يدعو إليه، فيأخذ ذلك بعين الاعتبار، كما أن ترتيب هذه الحقول يزوده بخطط في النقل تمكنه من سد الثغرات المعجمية والمصطلحية التي تعرض للغة الناقلة ومن التقريب بينها وبين اللغة المنقولة[25].

2.2.3 ـ البنى النحوية: تتعلق هذه البنى بالصيغ الصرفية والهيئات التركيبية للألفاظ، علما بأن الصرف هو اشتقاق الألفاظ بعضها من بعض، والتركيب هو نظم بعضها مع بعض.

ولا يخفى أن القيمة التبليغية للترجمة تتحدد بمدى اتباع القواعد التي تضبط هذه البنى النحوية، حتى إنه إذا كان يجوز للمترجم، بمقتضى الاختلاف بين اللسان المنقول واللسان الناقل، أن يتصرف في العناصر الدلالية للألفاظ الناقلة بحسب الضرورة الناتجة عن هذا الاختلاف، فإنه لا يجوز له أن يوقع نفس التصرف بالبنى النحوية الناقلة، لأن القواعد التي تحكمها أرسخ في الاستعمال من غيرها والخروج عنها أضر بفائدة الكلام.

كما أنه لا يخفى أن اختلاف البنى النحوية باختلاف الألسنة قد يؤدي إلى اختلاف في المضامين الدلالية التي تحملها هذه الألسنة، مما يحمل المترجم على أن يحدث تغييرا في المعاني التي ينقلها من لغة إلى أخرى؛ فقد يلجأ إلى حفظ معنى في

---

(25) BAKER, In Other Words, pp. 18-20

العبارة الناقلة لا أصل له في العبارة المنقولة متى كان اللسان الناقل يشتمل على مقولة نحوية تحمل هذا المعنى ولا وجود لها في اللسان المنقول، كما أنه قد يلجأ، على العكس من ذلك، إلى إهمال معنى في العبارة المنقولة متى فقد اللسان الناقل المقولة النحوية التي تفيد هذا المعنى في اللسان المنقول، معتبرا هذا الفقد دليلا على أن المعنى المقترن بهذه المقولة لا إلزام فيه؛ فلو أن المترجم حاول إثبات هذا المعني ذي الأصل النحوي المفقود بواسطة جملة من الألفاظ الناقلة، لوقع في خطإ إنزاله رتبة تعلو على رتبته في اللغة المنقولة، فهذا المعنى ناتج في الأصل عن ضابط نحوي اضطراري، بينما هو ناتج في النقل عن قرار معجمي اختياري، وما نتج عن الاختيار يحمل إفادة أكثر مما نتج عن الاضطرار؛ هذا، إن لم يتأد المترجم إلى تطويل العبارة الناقلة بوجه يقلل من حظوظ تقبلها وتداولها.

ومن أهم مظاهر الاختلاف التركيبي التي يواجهها المترجم في عمله الصورة الترتيبية التي تتخذها الألفاظ في الألسن المختلفة؛ فمن اللغات ما يكون فيها ترتيب الألفاظ أقوى قيودا وأشد رسوخا، إذ يكون موضع اللفظ فيها هو الذي يحدد وظيفته النحوية؛ ومنها ما يكون فيها هذا الترتيب أخف تقيدا وأقل تصلبا، إذ تكون الحالة الإعرابية هي التي تعين وظيفة اللفظ النحوية، حتى إذا وقع في النص المنقول العدول عن الترتيب الراسخ مع أن لغته هي من الصنف الأول، أو وقع فيه الجمود على ترتيب مخصوص مع أن لغته هي من الصنف الثاني، فإن ذلك يكون لعلة مقامية أو أسلوبية توجب كونه كذلك، فيحتاج المترجم إلى تبينها ليعمل بمقتضاها في نقله.

3.2.3 ـ البنى النصية: تتكون هذه البنى من مجموع العلاقات التي تربط الألفاظ على اختلاف صيغها الصرفية والجمل على اختلاف هيئاتها التركيبية فيما بينها ربطا يجعلها تؤلف جميعا نسقا واحدا ينتظم النص كله.

صحيح أن عناية المترجم ظلت لفترة طويلة تقتصر على البنى المعجمية والبنى النحوية، لكنها، بعد أن انفتح باب تحليل الخطاب في الدراسات اللسانية الحديثة، أخذت تتجه إلى النظر في النص من جهة تعلق أجزائه بعضها ببعض، مما وسع لدى المترجم آفاق النقل وجعله يتدارك على مستوى الكل ما فاته على مستوى الجزء؛ وسرعان ما تعددت طرقه في معالجة النص، وتنوعت نتائجه بشأن البنى المختلفة المكونة لصورة النص وبشأن الأسباب الخطابية التي تدعو إلى هذا الاختلاف.

وقد ميز أهل تحليل الخطاب بين بنى نصية مختلفة[26]، منها:

أ ـ **البنى الصغرى**[27]: وهي البنى التفصيلية التي تتعلق بالألفاظ والجمل الداخلة في تركيب النص، والتي تشمل البنى الظاهرة، وكذلك البنى المضمرة التي نحتاج إلى إظهارها، لكي يكتمل لنا «البناء الأصغر» للنص.

ب ـ **البنى الكبرى**[28]: وهي البنى الإجمالية التي تستجمع مضمون النص والتي نستنبطها من البنى النصية التفصيلية بواسطة عمليات تختصرها مثل «الحذف» و«الدمج» و«الجمع» و«التعميم»[29].

ج ـ **البنى العليا**[30]: وهي البنى الصورية التي تنتظم شكل النص في جملته، وتستند في هذا إلى مواضعات عامة، مثلها في ذلك مثل الأجناس الأدبية، ومنها «البنية العليا السردية» و«البنية العليا الحجاجية».

د ـ **البنى الإسنادية**[31]: تقوم هذه البنى في تقسيم عبارة النص إلى قسمين متعلقين **بالمتكلم**: أحدهما **المسند إليه**، وهو ما يريد المتكلم أن يدور كلامه عليه وأن ينهض بوظيفة الابتداء لما يأتي من الكلام كما ينهض بوظيفة الوصل بما تقدم منه، والثاني **المسند**، وهو ما يأتي به المتكلم بصدد مدار كلامه من قول ينهض بوظيفة تحقيق الغرض من الكلام، فيكون أكثر عناصر العبارة إفادة.

هـ ـ **البنى الإخبارية**[32]: تقوم هذه البنى في تقسيم عبارة النص إلى قسمين متعلقين **بالمخاطب**: أحدهما **المعلوم**، وهو ما يعتقد المتكلم أن المستمع على علم به، إذ يكون مشتركا بينهما، فيتخذه مرجعا لكلامه، والثاني **المجهول**، وهو ما يعتقد المتكلم أن المستمع على جهل به، فيتولى تبليغه إليه.

---

(26) من أشهر المشتغلين بهذه البنيات الخطابية VAN DJIK, T. A. ، انظر كتابيه:

– Studies in the pragmatics of discourse,

– Macrostructures.

(27) مقابله الفرنسي: "Microstructures"

(28) مقابله الفرنسي: "Macrostructures"

(29) KINTSCH, W. & VAN DJIK, T.A.: "Comment on se rappelle et on résume les histoires" dans Langages, n° 40, pp. 98-116.

(30) مقابله الفرنسي: "superstructures"

(31) مقابله الفرنسي: "structures thématiques"

(32) مقابله الفرنسي: "structures informatives"

و ـ البنى الالتحامية[33]: وهي مجموع علاقات التوالي التي تربط بين عناصر البنية الظاهرة للنص، والتي تحمل الناظر في النص على تأويل هذه العناصر بإرجاع بعضها إلى بعض في سياق ما تقدم منها أو تأخر؛ ومن العلاقات التي تورث الالتحام للنص: «الوصل» و«العود» و«الإبدال» و«الحذف» و«التكرير».

ز ـ البنى الالتئامية[34]: وهي مجموع علاقات الانتظام التي تربط بين عناصر البنية الدلالية للنص من تصورات وأحكام معقولة، والتي تحمل الناظر في النص على تقويم هذه العناصر بالاستناد إلى معرفته السابقة بالعالم وإلى ما اكتسبه من تجارب «حياتية» مخصوصة.

وواضح أن البنية الالتئامية تنزل من البنية الالتحامية منزلة جملة العلاقات الذهنية الخفية من التعبير الظاهر الدال عليها؛ ومتى لم يحصل الناظر في النص هذه العلاقات المعقولة، فإن النص لا يلتئم عنده كما إذا حصل استعمال العطف في قول ما بواسطة الحرف: «أو»، ولم تحصل دلالته على علاقة التخيير مع إمكان الجمع، فلا يمكنه إذذاك أن يستقيم عنده التئام هذا القول.

ح ـ البنى التصنيعية[35]: وهي الصور البيانية أو الأشكال الأدبية بوصفها بنى متداخلة في النص مع البنى الفكرية، فضلا عن تداخلها مع البنى المعجمية والنحوية؛ إذ لا مجال لانفكاك المضمون الفكري عن الصورة البلاغية، حتى إن إخراج هذا المضمون من صورته الأصلية لا يكون إلا بإنزاله في صورة تعبيرية لا تخلو، هي الأخرى، من نصيب من الصنعة؛ ولما كانت الحقيقة النصية لا تقوم إلا بجملة من الصور البيانية، فإنه لا معنى للدخول في عملية إنشاء النص من غير الدخول في عملية التصنيع[36]، ناهيك عن ادعاء الإتيان بالجديد فيه، فلا تجديد في المعنى من غير تجديد في الصورة البيانية.

ط ـ البنى التناصية[37]: وهي مجموع العلاقات التي يدخل فيها النص المنظور

---

(33) مقابله الفرنسي: "structures de cohésion"

(34) مقابله الفرنسي: "structures de cohérence"

(35) مقابله الفرنسي: «structures "poïetiques"» ، لفظ "poïetique" مشتق من "poïesis".

(36) «غالي»، المصدر السابق، ص. 73-83.

(37) مقابله الفرنسي: structures intertextuelles

فيه مع النصوص الأخرى، سواء منها التعالقات الصريحة التي تأتي في صورة استشهادات أو انتحالات مختلفة أو التعالقات الضمنية التي تأتي في صورة استمدادات وتقابلات متنوعة؛ وتنقل هذه العلاقات التناصية ذهن الناظر إلى معارف ومعتقدات ومواضعات خارج النص الذي بين يديه، بفضلها يتمكن من تبين الوجه الذي يلتئم به هذا النص التئاما ومن تحديد المرتبة التي ينزلها من مراتب الإنتاج النصي.

يتضح مما تقدم أن تعامل المترجم مع البناء اللفظي للفكر يتعارض مع تعامل المتفلسف معه؛ فبينما توسَّعَ المترجم في العناية بتأثير اللفظ في الفكر، ظل الفيلسوف يجرد الفكر من اللفظ؛ ولما كان المترجم قد حصل هذا التوسع في أفقه اللغوي، فلا غرو أن يتوسل به عند النظر في مقتضيات ترجمة النص الفلسفي.

فهذا أحد مشاهير المترجمين المحدثين، وهو «لادميرال»، يجتهد، في مقالة له بعنوان «أصول الترجمة الفلسفية»[38]، في استخراج بعض الخصائص البنيوية والوظيفية للخطاب الفلسفي التي تمكنه من بيان صنفه الخطابي الخاص ومن تحديد خطة الترجمة المناسبة لهذا الصنف؛ ويلاحظ هذا المترجم أن الخطاب الفلسفي يلتقي فيه طرفان متعارضان، وهما: «الذاتية الخاصة للمتفلسف» و«شمولية الفكر التي تخاطب عقول جميع الناس»، فتخرجه هذه الذاتية عن أن يكون خطابا علميا، كما تخرجه تلك الشمولية عن أن يكون خطابا أدبيا، فيستحق بذلك مرتبة تتوسط بين مرتبة الخطاب العلمي ومرتبة الخطاب الأدبي.

لذا، يتعين أن يكون نمط الترجمة المناسب للخطاب الفلسفي نمطا ثالثا ينزل موقعا وسطا بين الترجمة العلمية والترجمة الأدبية؛ فإن الترجمة الفلسفية، على حد تعبيره، «ذاتية في تكوينها، موضوعية في منتهاها» كما لو أن ما حملته هذه الترجمة من عناصر ذاتية يقع تجاوزه بعد الفراغ منها؛ وخير شاهد على ذلك ما يلاحظه المرء في الترجمات المتلاحقة للنص الفلسفي الواحد، من تزايد طلب الموضوعية المبنية على الاستدلال العقلي، حتى إن الواحدة من هذه الترجمات تعد ناسخة لسابقتها بوصف هذه الأخيرة ترجمة دونها.

---

(38) LADMIRAL, J.R.: "Eléments de traduction philosophique" dans **Langue Française**, n°:51, Septembre 1981, pp.19-34.

ولئن كان هذا الموقف من الترجمة الفلسفية يمتاز بكونه يثبت لهذه الترجمة الثالثة اختصاصا واستقلالا، فإنه ينبني على التصور التقليدي للفلسفة من جهتين اثنتين: من جهة أنه يسلم تسليما باتصاف الممارسة الفلسفية بالعقلانية المجردة والشمولية الفكرية، ومن جهة أنه ينقل هذين الوصفين إلى العمل الترجمي الخاص بالفلسفة؛ أما الجهة الأولى، فسوف نرى ـ في موضعه ـ أن عقلانية الفلسفة لا يمكن أن تكون عقلانية خالصة، لأن هذه من نصيب العلم النظري الصرف، وإنما هي عقلانية تداولية تصل الفلسفة بأفق المعرفة الطبيعية وخطاب الجمهور؛ وأما الجهة الثانية، فلا مجال لإنكار أن الترجمة ـ كما سيأتي بيانه ـ هي، على الحقيقة، عمل تأويلي تكون ثمرته تجديد النظر إلى الأصل، بناء على القراءة الخاصة للمترجم؛ وكل عمل كان كذلك، فلا بد أن تضعف فيه أسباب الموضوعية، إن لم تصر إلى الزوال، فحينئذ لا يكون الكلام بشأن هذا العمل عن العقلانية المجردة والشمولية الفكرية اللتين ينبني عليهما أساسا مفهوم «الموضوعية» إلا من باب التجوز أو من باب التحكم.

فيتضح إذن أن الفلسفة في مدلولها التقليدي باتت متمسكة بصفتها المعنوية، سواء فيما أقامته من فكر أو فيما أثبتته من حقائق، ناسية نسيانا آثار الوسيلة اللفظية المستعملة في تشكيل هذا الفكر وتلوين هذه الحقائق كما لو كان بالإمكان تجريد الفكر والحقائق من هذه الوسيلة؛ أما الترجمة، فقد ظلت منشغلة بالجانب اللفظي من الأصول المنقولة عموما، متتبعة لآثاره في صوغ جانبها المعنوي، هذا الانشغال الذي تنوعت مظاهره وتوسعت آفاقه، إذ امتد إلى مختلف البنى التي تكوّن الجانب اللفظي، معجمية كانت أو نحوية أو نصية، بل صار إلى تفحص آثار هذه البنى اللفظية في الخطاب الفلسفي ذاته؛ ومن ثم، تكون الفلسفة والترجمة قد دخلتا في التعارض فيما بينهما، فما تجعله الأولى مجردا من اللفظ، فتشتغل بالنظر فيه وحده، تجعله الثانية غير مجرد منه، فتشتغل بالنظر فيه، مجتمعا إلى اللفظ اجتماعا.

4 ـ التعارض بين تبعية الفلسفة واستقلالية الترجمة

يتميز إشكال العلاقة بين الترجمة والفلسفة في المجال التداولي العربي عنه في المجال التداولي الغربي من حيث إن هذه العلاقة تتجه فيهما اتجاهين متعاكسين، إذ في المجال العربي، تكون الترجمة أصلا والفلسفة فرعا، بينما في المجال الغربي، تكون الفلسفة هي الأصل والترجمة فرعا منبنيا على هذا الأصل؛ فلنفصل الآن القول في

هذه التبعية الخاصة، ببيان أطوار الترجمة العربية للفلسفة اليونانية والألسن التي توسطت في هذه الترجمة والطرق التي اتبعت فيها.

1.4 ـ أطوار الترجمة العربية للفلسفة

ليس من شك أن الفكر الذي بين يدي المتلقي العربي والذي نسميه «فلسفة»، فكر نشأ وتطور وما زال يتطور بواسطة أعمال الترجمة، كما أنه لا شك أن هذه الأعمال تعددت أشكالها واختلفت طرقها وتقلبت أطوارها كما تنص على ذلك الكتب التي تؤرخ للترجمة في العالم العربي، جاعلة من القرنين الثالث والرابع للهجرة الفترة التي بلغت فيها ترجمة الفلسفة أوجها؛ ولم تكتف بعض هذه الكتب بتمجيد هذه الفترة، مبرزة مزاياها، بل أخذت تباهي بها المحدثين، مشيرة بذلك إلى عجز هؤلاء عن القيام بأعباء نقل الإنتاج الفلسفي الأوربي الحديث والمعاصر كما قام أسلافهم بعبء ترجمة الإنتاج اليوناني خير قيام كادوا معه لا يغادرون منه شيئا[39].

وليس هدفنا هنا أن نقوّم أحكام المؤرخين بشأن هذا المجهود الهائل في العمل الترجمي، وإنما أن نبين كيف أن الترجمة والفلسفة لم تتزحزحا عن موقعيهما عبر مختلف أطوار العلاقة بينهما، وكيف كان لهذا الجمود على هذين الموقعين آثار لا بد وضعها في الاعتبار كلما أردنا تقويم الترجمة العربية للفلسفة.

قد نحصي من الأطوار التي مرت بها العلاقة بين الفلسفة والترجمة في المجال التداولي العربي ثلاثة أساسية:

1.1.4 ـ طور ابتداء النقل: نقصد بـ«النقل الابتدائي» الترجمة الأولى من الترجمات العربية التي وُضعت لكل نص فلسفي يوناني، سواء كانت نقلا مباشرا من اللغة اليونانية أو كانت نقلا بواسطة لغة غيرها؛ ومما يتميز به هذا الطور ما يلي:

أ ـ أنه أول عهد للمجال العربي بالفكر المسمى «فلسفة»؛ أما ما قبل هذا النقل، فلا يمكن الجزم إلا بوجود معرفة يأبى المؤرخون أن يصنفوها ضمن الفلسفة، وهي ما كان يدعى بـ«حِكَم العرب»؛ وهذه الحكم عبارة عن معان عملية بمثابة ثمرات لتجارب الحياة يصوغها أصحابها في صورة كلمات جامعة وأقوال بليغة ليس فيها من التجريد العقلي ولا الترتيب المنطقي ما نجده في المنقول الفلسفي؛ وقد بقي

(39) بدوي، عبد الرحمان، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، ص. 11.

هؤلاء المؤرخون على حالهم في استبعاد هذه المعرفة من دائرة الفلسفة، حتى بعد أن توسع مفهوم «الحكمة» ليصير دالا على معنى «الفلسفة».

ولن نشتغل هنا بالاعتراض على هذا الاتجاه الغالب الذي وقف مدلول «الفلسفة» على مضامين المنقول اليوناني وأخرج منها الحكمة العربية ولو أننا نرى في هذا الإخراج حيفا أصاب هذه الحكمة وضيقا أصاب الفلسفة، وإنما نريد أن نشتغل ببيان كيف أن الفكر الفلسفي في صورته المجردة والمرتبة، لما لم يتم للناظر العربي الاطلاع عليه إلا مع النقول الابتدائية، لم تنفك معالمه الأولى عنده عن معالم الترجمة، بحيث نحتاج في تحديد هذا الفكر إلى الرجوع إلى هذه الأخيرة؛ فإذا ظهر أن هذه النقول كان منها الرديء كما كان منها الجيد، وأن رديئها قد يكون غلب جيدها، جاز أن ينعكس ذلك على الفلسفة، فيجعل تقبلها وتجذرها في المجال التداولي العربي يتعثران فيه تعثرا.

ب ـ أن الناظر العربي استطاع خلال هذا الطور أن يتبين الفروق بين هذا الضرب الفلسفي المنقول من الفكر وغيره من الضروب التي تتصل مضامينها بالمعرفة الإسلامية المأصولة نحو «الفكر الفقهي» و«الفكر الكلامي» و«الفكر التفسيري» و«الفكر الصوفي». وإذا كان هذا التبين قد حمل الناظر العربي على تلمس بعض الأسباب للتخفيف من حدة هذه الفروق كما سيتضح ذلك في مكانه، فإنه لم يحمله بنفس القدر على البحث عن أسباب وجود هذه الفروق، حتى يحدد للنقل خططا ملائمة تستثمر هذه الفروق استثمارا يفيد اللسان المنقول إليه؛ فما يُنقَل من مجال تداولي مخالف ولا يجد الناقلَ المتمكن الذي يعرف كيف يستوفي مقتضيات المجال المنقول إليه، لا بد أن يصادم مألوف أهل هذا المجال؛ لكن بعض النقلة زادوا الفروق بين الفكرين: المنقول والمأصول صلابة، وزادوا المصادمة للمألوف شدة.

ويرجع هذا الترسيخ للفروق وهذا التشديد للمصادمة اللذين وقع فيهما المترجمون إلى أسباب متنوعة: فمنها القصور في ضبط المقتضيات التداولية العربية كضعف السليقة في اللسان العربي وتجاهلِ مضمون العقيدة الإسلامية والجهل بالتوجه العملي للمعرفة الإسلامية، فلا ننسى أن لغة معظم هؤلاء المترجمين الأصلية هي السريانية، وأن عقيدتهم الغالبة كانت هي المسيحية؛ فجاءت نقولهم الأولى على قدر من الركاكة في العبارة والفجاجة في المضمون؛ ومن هذه الأسباب أيضا أُلفتهم

بأفكار ومعتقدات توافق مضامين النقول، حتى إنهم لا يرون الفروق حيث يراها غيرهم، ولا يشعرون بآثارها في النفوس مثلما يشعر بها من عداهم؛ ومنها كذلك أخذهم بتصور في الترجمة ينبني على اعتقادهم أنه بالإمكان التعبير عن كل مقصود في لغة الأصل بمجرد استخلاصه من صيغته فيها وترجمته إلى صيغة مثلها في لغة النقل، فضلا عن تسليمهم بأن تجارب الإنسان في الكون واحدة ومذاهبه في التفكير متطابقة وأشكال معرفته متجانسة.

وهكذا، تغلغلت في أعمال المترجمين آثار انتسابهم التداولي المخالف وأُنسهم بمضامين غير مألوفة للمنقول إليهم وتحصيلهم لتصور ساذج للترجمة والفلسفة؛ ولا غرو حينئذ أن تفضي هذه الآثار إلى أن تشتد الفروق بين الفكر الفلسفي اليوناني والفكر الإسلامي العربي اشتدادا أقوى مما لو كان النقلة من أصل عربي أو على عقيدة الدين الإسلامي أو كان لهم تصور أوسع عن الترجمة والفلسفة معا.

ومجمل الكلام أن الترجمة في الطور الابتدائي من أطوارها كانت هي الأصل، وأن الفلسفة لم تكن إلا فرعا متولدا من هذا الأصل، ومفاد هذا أن العرب لم يعرفوا النظر الفلسفي المجرد والمرتب إلا من خلال النقول الأولى للتآليف اليونانية؛ وإذا كان الأمر كذلك، فإن ما لحق الترجمات الابتدائية من وجوه التعثر المختلفة، إن غموضا في المعنى أو عسرا في اللفظ أو اضطرابا في التركيب أو تهلهلا في الأسلوب، لا محالة أن تنعكس آثاره في ممارسة العربي للنمط الجديد من النظر، فتدخل على هذه الممارسة وجوه من التعثر في المعنى واللفظ والتركيب والأسلوب، أدت إلى مزيد الفروق بين الفكر الفلسفي اليوناني والفكر العربي الإسلامي؛ وبما أن تبعية هذا الفكر الفلسفي للنقول الابتدائية، جلبت له من الضرر على قدر هذه الفروق، فقد لقي هذا الفكر أقصى المعارضة وأقوى المخاصمة من مختلف فئات أهل المأصول، محدِّثين وفقهاء، صوفية ونظارا، لغويين وأدباء.

2.1.4 ـ طور استصلاح النقل: يتمثل هذا الطور الثاني من أطوار الترجمة في حركة تنقيح النقول الواسعة التي دخل فيها بعض المترجمين وفلاسفة الإسلام، حيث إنهم قاموا بإصلاحها بما يتلاءم، على قدر الإمكان، مع بعض مقتضيات مجال التداول الإسلامي العربي.

فلما تم للنقلة والمتفلسفة تبين الفروق بين الفكر المنقول والفكر المأصول،

دخلوا في أوسع مشروع نقلي ميز عطاءهم الفكري، ألا وهو إصلاح النقول بحسب المحددات والمقومات التداولية الإسلامية العربية: اللغوية منها والعقدية والمعرفية! وقد اتخذ هذا الإصلاح صورا مختلفة: منها ما يمكن أن ندعوه بـ«الترجمة التلخيصية»، وهي التي اشتملت عليها التلاخيص والجوامع والمختصرات؛ ومنها أيضا ما نسميه بـ«الترجمة الشرحية»، وقد حوتها بالذات نصوص الشروح وشروح الشروح والحواشي؛ ومنها كذلك ما نطلق عليه اسم «الترجمة التفسيرية»، وهي التي ضمتها التفاسير على اختلاف أحجامها، صغرى ووسطى وكبرى.

ورب قائل يقول بأن من أصحاب هذه التلاخيص والشروح والتفاسير من لم يمارس الترجمة قط، بل كان منهم من لم يكن يعرف لغة الأصول التي يلخصها أو يشرحها أو يفسرها؛ نرد على هذا الاعتراض من الوجهين التاليين:

أ ـ إذا كانت الترجمة على أنواع مختلفة، فإن ما ذكرناه من ترجمة تلخيصية وترجمة شرحية وترجمة تفسيرية هو بعض هذه الأنواع التي نظفر بها عند النقلة الحقيقيين؛ لكن متى وجدنا نفس الأنواع عند غيرهم ممن لم يمتهنوا عمل الترجمة، فلا يجعلنا ذلك نخرجها عن كونها ترجمات حقيقية، مادامت طرق النقل المتبعة واحدة عند هؤلاء وأولئك؛ ونحن لو لم ننبِّه سلفا على أن التلاخيص والشروح والتفاسير هي من وضع مؤلفين لا مترجمين، لقام عندنا احتمال نسبتها إلى مترجمين «محترفين» لشدة الشبه بينها وبين طرق الترجمة الاستصلاحية التي يأخذ بها بعض النقلة، والتي نجد من بينها الأصناف الثلاثة المذكورة أعلاه.

والشاهد على هذا أن يحشر الغزالي سلَفَيه الفارابي وابن سينا في زمرة المترجمين الذين دخلوا في إصلاح المنقولات الابتدائية، ولو أنه لم يُـؤْثَر عن الفارابي أنه مارس الترجمة الابتدائية ولا عن ابن سينا أنه كان يعرف السريانية، فضلا عن اليونانية، إذ يقول في مطلع **تهافت الفلاسفة** ما نصه: «ثم المترجمون لكلام «أرسطوطاليس» لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل، حتى أثار ذلك أيضا نزاعا بينهم؛ وأقومهم بـ«النقل» والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام، الفارابي أبو نصر وابن سينا»[40]؛ وكاد ابن رشد في بعض مؤلفاته أن يكون أقرب إلى الناقل المترجم منه إلى

---

(40) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص. 77.

الكاتب المنشئ، لاسيما في تلاخيصه؛ وقد قمنا منذ سنوات مضت بمقارنة بين النقل العربي لنص **المقولات** لأرسطو وبين **تلخيص** ابن رشد لهذا النص، فتبين لنا أن الفروق بين النص المنقول والتلخيص لا تكاد تتعدى صيغة العبارة التي هي في التلخيص أسلم وأبلغ، فيكون بمنزلة تقويم لعبارة المنقول، أي «إصلاح» له على وفق مقتضى التداول اللغوي؛ فلو فرضنا أن المترجم الأول كان متمكنا من اللغة العربية تمكن ابن رشد، لجاء نقله خاليا من قلق العبارة على قدر خلو التلخيص الرشدي من هذا القلق، فيكون النقل والتلخيص من هذه الجهة متساويين[41].

ب ـ أن مبدأ جواز التفاوت بين النقلة والمنقول إليهم كان مسلما به في المجال التداولي الإسلامي العربي كما جاء ذلك في قول حنين بن إسحاق الآتي: «الترجمة إنما كانت بحسب قوة المترجم للكتاب والذي ترجم له»[42]: ومتى سلمنا بأن النقول لا تختلف باختلاف أصحابها فحسب، بل تختلف أيضا باختلاف المخاطَبين بها، فإن التنويع فيها سوف يبلغ نهايته لدخول الاعتبارات التداولية، فضلا عن الاعتبارات العلمية نحو المكنة من صناعة الترجمة والمعرفة بالمضمون المنقول؛ ويلزم من ذلك الأمران التاليان:

أحدهما، أن المترجم يمارس على النصوص الأصلية ما يمارسه المؤلف؛ فقد كان مثله، يلخص أو يشرح أو يفسر، وإن كان قد غلب عليه التلخيص كما يشهد بذلك ورود ألفاظ «التلخيص» و«التلخص» و«الاختصار» في وصف حنين بن إسحاق لنقوله؛ إذ يقول عن كتاب **جالينوس في علم بقراط بالتشريح**: «وقد كان ترجم هذا الكتاب إلى السريانية أيوب [الرهاوي] ثم ترجمته أنا مع الكتب التي ذكرتها قبله، وبالغت في تلخيصه»[43]؛ ويقول بشأن كتاب **تشريح آلات الصوت** المنسوب لجالينوس: « إني أعلم [أني] تلخصته بأجود ما أمكنني»، كما ورد عنده بصدد **تفسير جالينوس لكتاب تدبير الأمراض الحادة**: «قد ترجمت أنا هذا الكتاب كله مع فص كلام أبقراط واختصرت معانيه على جهة السؤال والجواب»[44].

(41) طه، عبد الرحمان، «اللغة ابن رشد الفلسفية من خلال عرضه لنظرية المقولات»، **أعمال ندوة ابن رشد**، ص. 192-208.

(42) «رسالة حنين بن إسحاق إلى علي بن يحيى»؛ بدوي، المصدر السابق، ص. 150.

(43) المصدر نفسه، ص. 161.

(44) المصدر نفسه، ص. 172.

والثاني، أن المترجَم له قد يمارس على النصوص المنقولة ما يمارس المترجم عليها؛ فمن أخص ما تميزت به الترجمة العربية أن كثيرا مما أنجز من أعمالها، كان استجابة لحاجات بعض الأفراد من أهل الفكر وأهل الجاه من أمثال أبي جعفر محمد بن موسى، وأبي الحسن أحمد بن موسى، وأبي الحسن علي بن يحيى، وإسحاق بن سليمان، وإسحاق بن إبراهيم الطاهري وغيرهم.

ولم يكتف هؤلاء بأن يذكروا للمترجمين حاجاتهم من المقالات والكتب حتى ينقلوها لهم، بل كانوا يشيرون عليهم بما يستحسنون ويفضلون فيها من طرق النقل التي تناسب قدرهم، لغة ومعرفة؛ فقد أخبرنا بذلك حنين بن إسحاق عند ترجمته **لكتاب جالينوس في الصوت**، قائلا: «ولم أترجم هذا الكتاب إلى السريانية ولا ترجمه أحد ممن كان قبلي، لكني ترجمته إلى العربية لمحمد بن عبد الملك الوزير منذ عشرين سنة وبالغت في تلخيصه بحسب ماكان عليه ذلك الرجل من حسن الفهم»[45]، وقد لا يقف المترجم له عند حد المطالبة بمراعاة مكانته الأدبية والعلمية، بل كان يتجاوز ذلك بأن يتولى بنفسه إصلاح النقل الذي طلبه، فيصير إصلاحه بمثابة نقل أتم يـُرجع إليه؛ فهذا محمد بن عبد الملك يعمد إلى كتاب الصوت الذي ترجم له، فيدخل عليه تغييرا في عبارته ومضمونه يجعل منه نقلا يعتمده غيره من المترجم لهم مثل محمد بن موسى كما جاء في تتمة خبر حنين السابق: «وقد كان قرأه [أي **كتاب الصوت**] فغير فيه كلاما كثيرا بحسب ما كان يرى هو أنه أجود، ثم نظر فيه محمد بن موسي»[46].

ولا فارق بين أن يتم الاستصلاح على إثر النقل كما كان يفعل المترجم مع نقله بعد الانتهاء منه أو مع نَقْلِ غيره عقب الفراغ منه بدعوة من هذا الغير، أو بمبادرة من عنده أو يفعل المترجم له مع نقل المترجم بإذن من هذا أو بتقرير من عنده أو يفعل الشارح القريب العهد من نقل غيره مع هذا النقل، لا سيما وأنه كان من المترجين من كان شارحا[47]، لا فارق بين هذا وبين أن يتم هذا الاستصلاح بعد زمن غير قصير من نقله، كما كان يفعل المترجم مع عمله عندما تقوى قدرته في

(45) المصدر نفسه، ص. 162.

(46) المصدر نفسه، ص. 162.

(47) من المترجين الشراح أبو بشر متى بن يونس ويوحنا بن ماسويه.

الترجمة[48] أو مع عمل غيره ممن تقدمه بزمن غير يسير أو يفعل الشارح مع المنقول خلال أزمنة متتالية؛ وعلى هذا، فعمل الشارح البعيد كعمل الناقل المصلح وإن فضله هذا بمعرفة لغة الأصل، فهو يتعاطى إصلاح ما ترجم له كما لوأنه كان يعيد هذه الترجمة إعادة الناقل المصلح لها.

وجملة القول أن الترجمة في طورها الاستصلاحي تبدو بمثابة الأصل الذي تفرع عليه النظر الفلسفي؛ فلما كان هذا الطور قد استبدل بالطرق المضيقة في الترجمة طرقا موسعة مثل الترجمة التلخيصية والترجمة الشرحية والترجمة التفسيرية، فقد تجلى هذا النظر في اشتغال الفلاسفة بوضع التلاخيص والمختصرات والجوامع والشروح والتفاسير، غير أن هذه الترجمة الاستصلاحية، وإن لطَّفت من غلواء الفروق بين النظر الفلسفي والنظر الإسلامي، فإنها قَصُرت عن التقليل من تبعية الإنتاج الفلسفي العربي لأعمال الترجمة، إذ ظل هذا الإنتاج متخذا لأشكالها وآخذا بوظائفها؛ وعليه، فلئن تمكنت الترجمة الاستصلاحية من تخفيف ضرر الانقطاع عن المجال التداولي الذي جلبته الترجمة الابتدائية، فإنها لم تتمكن من دفع ضرر انصياع المتفلسف العربي للمنقول الفلسفي اليوناني، فقد انتشر بين متفلسفة الإسلام تقليد هذا المنقول الفكري، واستغرق هذا التقليد قرونا طوالا.

3.1.4 ـ طور استئناف النقل: لا يخفى أن حركة النقل العربي للفلسفة قد تجددت منذ مطلع القرن العشرين، وأخذ المترجمون العرب ينقلون الأعمال الفلسفية التي أنتجتها أوربا ابتداء من عصر النهضة إلى يومنا هذا؛ فحتى إذا لم تبلغ هذه الحركة الجديدة ما بلغته حركة النقل الابتدائي من الاتساع والتنظيم، ولا ما بلغته حركة النقل الاستصلاحي من الضبط والتوجيه، فإن معالمها أخذت تتضح وخصوصيتها بدأت تبرز بالإضافة إلى سابقتيها؛ نذكر من هذه المعالم ما يأتي:

أ ـ أن هذا الطور قد اصطنع لنفسه معلِّمه الأول كما كان للطور الابتدائي معلمه الأول؛ فإذا كان المتقدمون قد جعلوا من مؤلفات «أرسطو» وشروحها منطلق نقولهم، فقد جعل المحدثون من مؤلفات «ديكارت» وشروحها منطلق ترجماتهم.

ب ـ أن هذا الطور، على خلاف الطورين السابقين، ورث حصيلة من

(48) «رسالة حنين إلى علي بن يحيى»، بدوي، المصدر السابق، ص. 158.

المصطلحات الدقيقة وتركة من التراكيب المقررة، فتم النسج على منوالها ومحاكاة أساليبها في اختراع غيرها مما احتيج إليه في التعبير عن تصورات أنشأتها الفلسفة الحديثة، فضلا عن استخدام هذه المصطلحات والتراكيب فيما وُضِعت له أصلا من المعاني والأحكام، كما وقع الرجوع إلى الحقول الدلالية لهذه المصطلحات الموروثة من أجل استمداد ألفاظ تقاربها في المعنى أو تقابلها، أو من أجل التفريق بين معان متشابهة فيما بينها، مما طوى عن المترجم المستأنِف عوائق كأداء كابدها المترجم الابتدائي مكابدة.

ج ـ أن النقلة في هذا الطور ليسوا جاهلين بمقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي جهل نقلة الطور الابتدائي به، فإنهم جميعا من أصل عربي، فنشأوا على الكلام باللسان العربي، على خلاف أسلافهم الذين كانوا من أصل سرياني، فتعاطوا إلى تعلم اللسان العربي، إلا أن ذلك لا يعني أن صلتهم بهذا المجال واحدة عند الجميع، ففيهم من لا يلتفت إلا إلى المقتضى اللغوي لمجاله، حتى تجيىء عبارته مقبولة، كما أن فيهم من لا يبالي بأي مقتضى من مقتضيات هذا المجال، فينادي بـ«تكسير» اللغة العربية بدعوى الحاجة إلى توسيعها والتجديد فيها، كما ينادي بـ«تطوير» المعتقد الإسلامي بحجة مسايرة عقلانية العصر، فضلا عن مناداته بـ«تثوير» المعرفة الأصلية بحجة انقلاب المناهج العلمية، فتأتي نقوله أشبه ما تكون بنقول الطور الابتدائي، حاملة لنفس الأسباب التي تفضي إلى اشتداد الفروق بين الفكرين: الفلسفي والإسلامي.

د ـ أن الترجمة العربية لأمهات الإنتاج الفلسفي الحديث في هذا الطور ليست منقطعة عن الترجمة العربية لعيون الإنتاج الأدبي الحديث انقطاع الترجمة الفلسفية في الطور الابتدائي عن عيون الأدب اليوناني؛ فإذا كان النقلة المتقدمون قد اطرحوا ترجمة الآداب اليونانية بمحض إرادتهم أو بتوجيه من أوليائهم أو لاعتبارات مبدئية ظرفية أو تقنية لا يمكن إلا أن نخمنها من غير يقين، فإن النقلة المحدثين لم تعترضهم مثل هذه الموانع، فدخلوا في ممارسة النقل للآداب والفلسفة معا، حتى إن منهم من كان يمارس الترجمتين معا من غير حرج باد، بل مع اعتقاد الصواب في الجمع بينهما؛ ولعل مرد هذا التفاوت في النقل إلى أن قدماء المترجمين كانوا يظنون أن صلة الفلسفة بالعلم أوثق منها بما ليس بعلم كالأدب، بينما يرى الجدد منهم أن صلتها بالأدب

أوثق منها بما ليس بأدب كالعلم؛ فغير خاف أن الفلسفة قد تقلب مفهومها تقلبا، فبعد أن كان مقتضاها عند الأوائل تقليد العلم وخدمة البرهان العقلي، أضحى عند بعض المتأخرين هو تقليد الأدب وخدمة البيان اللغوي؛ وبين هذين الطرفين المتباينين مراتب في تعريف الفلسفة متفاوتة تجنح إلى هذا الطرف أو ذاك، فتكون فيها الغلبة للعلم أو تكون الغلبة للأدب، أو يتساوى الطرفان فيها كالتعاريف التي تجعل لغة الفلسفة وسطا بين لغة العلم ولغة الأدب؛ ولا يبعد أن يكون للمتأخرين من النقلة العرب تصور للفلسفة يأخذ معنى «الأدب» في تعريفها، تأثرا بما آل إليه الفلاسفة المحدثون في الجمع بينهما.

وحاصل الكلام أن الترجمة في طورها الاستئنافي حافظت على وضعها في تبعية الفلسفة لها، فإذا لم تعد الفروق بين الفكرين: التداولي والفلسفي، تثير من المعارضة ما كانت تثيره من ذي قبل في طور الترجمة الابتدائية، ولم يعد تقليد المنقول الفلسفي يحدث النفور الذي كان يحدثه من قبل في طور الترجمة الاستصلاحية، فإن حدة الشعور لدى المحدثين بـ«فقدان الإبداع الفلسفي العربي»، التي تميز هذا الطور المتأخر تدل على أن اعتبار الفروق بين الفكر التداولي والفكر الفلسفي نزل من ظاهر وعي المتفلسفة إلى باطنه، فتولد في نفوس بعضهم هذا الشعور بالحاجة إلى تجاوز المنقول الفلسفي؛ وهكذا، فإن الترجمة الاستئنافية، وإن امتازت عن غيرها بدخول طورها وهي مزودة بلغة فلسفية مكتملة، ومقتنعة بالصلة بين الفلسفة والأدب، لم تعرف كيف تستثمر هذه المزايا التداولية الخاصة استثمارا يخلق، من خلال أشكال النقول وطرائقها، الأسباب التي تمهد لمجاوزة المنقول الفلسفي بالبناء عليه؛ ولما آلت الترجمة الاستئنافية إلى التفريط في هذه الأسباب الكفيلة بالنهوض بالإبداع الفلسفي، فإنها زادت الانصياع للمنقول الفلسفي ـ هذا الانصياع الموروث عن الترجمة الاستصلاحية ـ رسوخا بين المتفلسفة العرب المحدثين، حتى صاروا لا يرون آفاقا ممكنة للتفلسف إلا باحتذاء حذو النقول.

2.4 ـ توسط لغات مختلفة في الترجمة العربية للفلسفة

لقد كان الغالب على الترجمة العربية للفلسفة اليونانية أن لغات مختلفة توسطت فيها توسطا أثر تأثيرا سيئا في العلم بمضمون هذه الفلسفة.

1.2.4 ـ نوعا التوسط اللغوي: قد نميز في هذا التوسط اللساني الذي التجأ

إليه النقل العربي للفلسفة اليونانية بين نوعين هما: «التوسط الظاهر» و«التوسط الخفي».

أ ـ التوسط الظاهر: غني عن البيان أن اللغة السريانية كانت هي المصدر الأساسي الذي نقل منه المترجمون الفلسفة إلى العربية؛ فقد كان السريان على اتصال بالثقافة اليونانية طيلة قرون عدة، وتولوا قبل قرنين من مجيئ الإسلام نقل عيون الفلسفة اليونانية إلى لسانهم وحفظها في كتبهم وخزاناتهم ودراستها في مدارسهم وأديرتهم وكنائسهم، واستمروا على هذا النقل والحفظ والدرس حتى بعد الاختلاط بالعرب والدخول في حضارتهم[49].

ولم يكن هذا التوسط السرياني عـرَضا ناتجا عن بسط النفوذ الإسلامي على طوائف السريان في بلاد الشام وبلاد ما بين النهرين، ولا دعا إليه تعرض بعض الأصول اليونانية للضياع وحفظ النقول السريانية لمضامين هذه الأصول المفقودة، وإنما كان هذا التوسط اختيارا منهجيا يستند من جهة إلى الاشتراك في الأصول اللغوية التي تجمع بين اللسان العربي واللسان السرياني، ومن جهة ثانية، إلى تحصيل اللسان السرياني، بفضل سبقه إلى ممارسة النقل، على عُـدة اصطلاحية وحصيلة تركيبية تفيدان اللسان العربي في إنشاء لغة فلسفية تقنية خاصة به لما بين اللسانين من تقارب في الأصول؛ وينهض دليلا على ذلك أن بعض مشاهير النقلة كانت تُطْلَب منهم ترجمة بعض الأصول اليونانية التي لم يتم نقلها إلى السريانية، فلا ينقلونها رأسا من اليونانية، بل يعمدون إلى ترجمتها إلى السريانية أوّلا، حتى إذا فرغوا من هذه الترجمة، قاموا بنقلها إلى العربية بأنفسهم أو وكلوا ذلك إلى غيرهم، زملاء أو تلاميذ أو أقارب.

كما أن اللغة الفارسية هي الأخرى توسطت في نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية، وإن كانت سعة هذا التوسط أقل بكثير من سعة نظيره السرياني؛ فقد أوردت بعض المصادر أن ترجمات جزء من كتب المنطق، مثل كتاب **المقولات** وكتاب **العبارة** وكتاب **التحليلات** و**المدخل إلى المنطق** تمت من الفارسية إلى العربية؛ فمعلوم أن جملة من الكتب الفلسفية اليونانية نقلت إلى الفارسية وعملت على تكوين روح التفلسف بين الفرس نجد آثارها في بعض المصطلحات التي حصل تعريبها مثل «الجوهر»، غير أن هذا النقل الفارسي لم يثبت حصوله رأسا من اليونانية، بل يجوز أن تكون اللغة

(49) غزال، موسى يونان مراد، **حركة الترجمة والنقل في العصر العباسي**، ص. 23-24.

السريانية قد توسطت فيه، مما يجعل التوسط بين الأصول اليونانية والنقول العربية توسطا متعددا أو قل بالحَرِيِّ مركَّبا؛ فلما جاز أن تكون اللغة السريانية قد توسطت بين الأصل اليوناني والنقل الفارسي، فإن النقل العربي يصير ثمرة نقل من الفارسية تقدمه نقل من السريانية التي نقلت ابتداء الأصل اليوناني.

ولا يضيرنا الاعتراض على النصوص المنطقية المنقولة من اللغة الفارسية، فيقال: «إن هذه النصوص عبارة عن تلاخيص للكتب المنطقية، وليست ترجمات لها»؛ فقد اجتهدنا في إثبات أن النقلة مارسوا ضروبا عدة من النقل، من أهمها الترجمة التلخيصية، وأن هذا الضرب من النقل ميز الطور الذي أسميناه بالطور الاستصلاحي؛ وعلى هذا، فإن وُجِدت تلاخيص عربية منقولة من الفارسية، فإنه يجوز إدراجها في أنواع الترجمة بالمعنى الموسع الذي حددناه.

ب ـ التوسط الخفي: نقصد بـ«التوسط الخفي» النقل الذي يتم انطلاقا من الأصل مع حصول الاستعانة بنموذج نقلي لا يكون هو ذاته نقلا لهذا الأصل نفسه؛ تذكر لنا كتب **الطبقات** وبعض **الرسائل** أن من الترجمات العربية ما حصل رأسا من اليونانية، بمعنى أنه لم تكن النقول السريانية ولا الفارسية هي الطريق الذي اتخذته الترجمة العربية للأصول اليونانية؛ فإذا كانت هذه الحقيقة التاريخية تنفي حصول التوسط الظاهر في هذه الترجمات، فإنها لا تنفي اللُّجوء إلى التوسط الخفي الذي يقوم على مبدإ الاستعانة غير المباشرة بنماذج من النقول السريانية.

وبيان ذلك أن المدارس السريانية كانت تجمع بين تدريس اللغة السريانية وتدريس اللغة اليونانية، بحيث وُجِد من النقلة السريان من كان يتكلم الألسن الثلاثة: السرياني واليوناني والعربي، بل وُجِد منهم من كان يترجم من اليونانية إلى العربية كما يترجم من اليونانية إلى السريانية، ولا يبعد أن يكون من ينقل رأسا من اليونانية إلى العربية يستعين بالنقول السريانية التي تدخل في المجال العلمي للنص الأصلي الذي يباشر نقله إلى العربية، سواء سبق أن ترجمها هو بنفسه أو ترجمها غيره إلى العربية، فيحاكي أشكالها وطرائقها ويستمد من مصطلحاتها وتراكيبها، لا سيما وأن الحاجة ماسة إلى الاستفادة من احتكاك اللغة السريانية الطويل باللغة اليونانية، هذا الاحتكاك الذي أثمر فيها لغة تقنية لا يمكن إلا أن تنتفع بالنسج على منوالها اللغة العربية التي تشارك السريانية في بعض خصائص بناها اللسانية.

وقد يقال: «إن بعض النقلة كان لا يتردد في صرف النقل السرياني للأصل اليوناني، فلا يستعين به متى وجد به فسادا كبيرا، ويعمد إلى نقل هذا الأصل إلى العربية رأسا»، فنقول بأن صرف النقل السرياني الفاسد غالبا ما كانت تتلوه عملية الاشتغال بإصلاحه، حتى إذا تبين أن إصلاحه أكثر مشقة وأقل جدوى من تجديد نقله، تُرِكَ هذا الإصلاح وأعيد نقله إلى السريانية؛ وعند تمام هذا النقل الأجود، فإنه يجوز أن يستعين به الناقل الذي يقصد الأصل اليوناني ذاته ويترجمه مباشرة إلى العربية.

2.2.4 ـ أثر التوسط اللساني في المنقول الفلسفي اليوناني: لقد أدرك العرب تمام الإدراك ظاهرة الوساطة اللغوية في الترجمة العربية للفلسفة اليونانية، وما برحوا يصرحون بها أو يلمحون إليها عند تطرقهم لمسألة النقل عن السريانية أو عن الفارسية في سياق تبينهم الكامل للحقائق اللسانية الأربع الآتية:

أ ـ أن اللغات تتباين فيما بينها، اصطلاحا وتركيبا[50].

ب ـ أن تباين العربية واليونانية أشد من تباين العربية والسريانية[51].

ج ـ أن النقول أضعف من الأصول، مبنى ومعنى[52].

د ـ أن بعض المترجمين ينقلون عن السريانية من غير معرفة بلغة الأصول الفلسفية التي هي اليونانية[53]

وإذا كان وعي العرب بهذا التوسط ثابتا، فإن وعيهم بآثاره في الفكر الفلسفي لم يكن أقل ثبوتا، فإنهم ما فتئوا يشيرون إلى الانحرافات التي دخلت على الترجمات بسبب هذا التوسط؛ فإذا ظهر أن هذا الأخير تشكل من نقول عدة يركب بعضها فوق بعض، أقلها النقل على النقل، لزم أن تشتد هذه الانحرافات وتتزايد آثارها بتزايد طبقات النقل، بمعنى أن ما كان منحرفا بدرجة ما في طبقة نقلية معينة، يصير منحرفا بدرجة أشد في الطبقة التي تعلوها وهكذا.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا نستغرب أن يكون التحريف الذي لحق الأصول الفلسفية عن طريق النقل العربي اتخذ أشد صور «التبديل» الذي يمكن أن يطرأ على

---

(50) التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة. ص. 115-116.

(51) السيوطي، جلال الدين، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، ص. 15.

(52) التوحيدي، المصدر السابق، ص. 121.

أصل من الأصول، منها «الكذب» و«الجزف» و«الالتيات» (أي الاختلاط) و«الحوف» و«النقصان» و«الزيادة» و«التقديم» و«التأخير» و«الإخلال بالعام» و«الإخلال بالخاص»[54].

وقد أدى هذا التوسط بآثاره التحريفية البعيدة إلى اصطناع النقلة للغة هجينة، لا هي على قواعد اللسان العربي في التعبير، ولا هي على قوانين اللسان اليوناني في التبليغ، لغة مزجت بين طرق في الاصطلاح ووجوه في التركيب من اللسانين من غير توسل واضعيها بمعايير محددة تضبط هذا المزج، مما جعلها تستحق أن تنزل منزلة «لغة ثالثة» مادامت لا تقبل الرد لا إلى لغة الأصل ولا إلى لغة النقل، وهذا ما عبر عنه أهل العربية باسم «إحداث لغة في لغة مقررة بين أهلها»[55]، واستنكروه أشد استنكار، وجعلوا أصحابه أقرب إلى العي والفهاهة منه إلى الوعي والفهامة، فمن كان مقصوده في طريق وكانت عبارته في طريق آخر، فليس يقدر هو نفسه على فهم ما يقول، فضلا عن أن يقدر على إفهام غيره، والقول الذي لم يصل مرتبة الإفهام والتبليغ أحرى به أن لا يبلغ مرتبة الإقناع والتوجيه التي يدعيها القول الفلسفي.

وهكذا، فلما كان وضع اللغة الفلسفية هو، على الحقيقة، وضع لغة ثالثة مبتدعة ومصادمة لسليقة الناطق العربي، فإن التوسط اللساني يصير سببا من أسباب تجميد المعرفة الفلسفية في المجال العربي وإضعاف ملكة التفلسف عند أهله.

3.4 ـ تعدد طرق الترجمة العربية للفلسفة

لقد شاع عن الترجمة العربية للفلسفة اليونانية أنها استخدمت النوعين المعلومين من طرق النقل اللذين مارستهما الأمم التي تقدمت أمة العرب، وهما «الترجمة الحرفية» و«الترجمة الحرة».

1.3.4 ـ نوعا ترجمة النص الفلسفي: لقد ذكر صلاح الدين الصفدي في شرحه **للامية العجم** هاتين الطريقتين للترجمة[56]:

---

(53) المصدر نفسه، ص. 111.

(54) المصدر نفسه، ص. 112.

(55) المصدر نفسه، ص. 122.

(56) الصفدي، **شرح لامية العجم**، ص. 46.

أ ـ الترجمة الحرفية، وهي مقابلة اللفظ باللفظ، ويحددها الصفدي كما يلي: «أن ينظر [الناقل] إلى كل كلمة مفردة من الكلمات اليونانية وما تدل عليه من المعنى، فيأتي بلفظة مفردة من الكلمات العربية ترادفها في الدلالة على ذلك المعنى، فيثبتها وينتقل إلى الأخرى حتى يأتي على جملة ما يريد تعريبه».

ب ـ الترجمة الحرة، وهي مقابلة المعنى بالمعنى، ويعرفها الصفدي كما يأتي: «أن يأتي [الناقل] بالجملة، فيحصل معناها في ذهنه، ويعبر عنها من اللغة الأخرى بجملة تطابقها، سواء ساوت الألفاظ الألفاظ أم خالفتها».

وقد تقرر عند من تعاطوا إلى تقويم النقل العربي للفلسفة اليونانية، سواء منهم المترجمون أو أهل اللغة أو أصحاب كتب التراجم وكتب الطبقات، أن النقل الحرفي طريق رديء لا يسلكه إلا من كانت قوته في الترجمة ضعيفة، إما لأنه لم يكن متمكنا من اللغة العربية أو لأنه لم يكن متمرسا بعمل الترجمة أو لأنه لم يكن متضلعا في المبحث الفلسفي الذي تولى نقله؛ وقد ذكر لنا الصلاح الصفدي بما لا مزيد عليه من الاستيعاب والإيضاح الوجوه الثلاثة الأساسية التي تكون بها الترجمة الحرفية رديئة:

أولها، الإخلال بمبدإ التفاوت بين المعجم اليوناني والمعجم العربي، إذ ليس كل لفظ يوناني يقابله بالضرورة لفظ عربي.

والثاني، الإخلال بمبدإ التباين بين طرق التركيب في العربية وطرق التركيب في اليونانية، فليست كل نسبة إسنادية في اليونانية تطابقها نسبة إسنادية من جنسها في العربية.

والثالث، الإخلال بمبدإ الاختلاف بين أساليب المجاز في اللغتين العربية واليونانية، فليس كل استعمال مجازي يوناني يوجد له في اللسان العربي وجه مجازي يساويه.

غير أن حصول الاتفاق على رداءة الترجمة الحرفية، مظاهر وأسبابا، لم يصاحبه اتفاق مثله بشأن الترجمة الحرة؛ فإن صرح الناظرون في النقل العربي بجودة هذه الترجمة الأخيرة، بل بأفضليتها على غيرها، لكونها أقرب من سواها إلى الظفر بعبارة أحسن سبكا وإلى أداء مضمون أسهل فهما، فإنهم سكتوا عن تحديد القدر الذي يجوز به الانفصال عن ألفاظ الأصل، حتى إذا نقص عنه شيء، التحقت الترجمة بما يعد

نقلا رديئا؛ فمن النقلة من كان يستخلص المعنى من العبارة الأصلية، ثم يصوغه في ألفاظ مقابلة من اللغة الناقلة، هذه الألفاظ التي، وإن كانت لا تطابق ألفاظ الأصل مطابقة الواحد للواحد، فإنها تبقى أقرب إليها عددا وأشبَه بها صورا، مادام ذلك لم يكن يحمل على «التعدي على حقوق» اللغة الناقلة على حد تعبير حنين بن إسحاق؛ ومنهم من كان يحصّـل معنى العبارة الأصلية، ثم يؤديه في عبارة من اللسان الناقل غير متقيد بألفاظ هذا المعنى في الأصل، لا عددا ولا صورة، ولا مكترث لأن تجيء العبارة الناقلة أقصر أو أن تجيء أطول من العبارة الأصلية؛ ومنهم من كان يجمع بين الطريقتين، واصفا إحداها بالقرب من الأصل، والثانية بالسعة في الكلام؛ وبين الطرفين، أي الطريقة الأقرب والطريقة الأوسع، مراتب مختلفة يزيد فيها القرب من الأصل أو ينقص، وتقوى فيها السعة في الكلام أو تضعف، مراتب تقلَّب بينها النقلة على قدر عنايتهم بمباني الأصل، فضلا عن عنايتهم بمعانيه وإلمامهم بالموضوع الذي تدور عليه، وعلى قدر تمكنهم من مختلف القواعد اللغوية للسان الناقل، فضلا عن حسن درايتهم بمذاهبه في التبليغ وأساليبه في البيان.

يترتب على هذا أن التعريف الذي وضعه الصلاح الصفدي للترجمة الحرة كما مارسها نقلة المعارف اليونانية إلى اللغة العربية، تندرج تحته طرق مختلفة ومراتب متفاوتة لهذه الترجمة، على خلاف تعريفه للترجمة الحرفية؛ ويرجع ذلك إلى حصول العناية فيها بمعنى الجملة أساسا، غير أنه يجوز أن تصطحبها على قدر الإمكان عناية بكلمات هذه الجملة نفسها، من غير أن يُخرِجها ذلك عن كونها ترجمة حرة، فقد تساوي الألفاظ الألفاظ فيها كما يمكن أن تخالفها.

وإذا صح أن الترجمة الحرة العربية تشتمل على أنواع مختلفة، صح معه أيضا أن ما دعوناه بـ«الترجمة التلخيصية» و«الترجمة الشرحية» و«الترجمة التفسيرية» هو على الحقيقة ضروب من النقل تندرج مع هذه الأنواع في باب الترجمة الحرة؛ فالأُولَى منها تقتنص المعنى ولا تبالي بطول ألفاظه الأصلية، بل تعمد إلى حذف ما ظهر أنه لا يجب إيجاد مقابل له، والثانية تحصل المعنى الأصلي وتعنى بتبليغه بأوضح تعبير، سواء زادت كلماته على كلمات الأصل أو نقصت عنها، أما الثالثة، فتأخذ المعنى الأصلي وتهتم بتوسيع الكلام فيه بالقدر الذي يسهل به إدراكه.

ويستوي في ممارسة هذه الطرق في الترجمة النقلة والمتفلسفة ولو لم تشتهر نسبة

هؤلاء إلى النقلة؛ فالعمل واحد عند الفئتين، وإن كان من المتفلسفة من لم تثبت عنه معرفة لغة الأصل الذي يلخصه أو يشرحه أو يفسره؛ ومما يدل على وحدة العمل عندهما الوصل الذي يقيمه المتفلسفة بين أقوال النص الأصلي وأقوالهم الشارحة له، هذا الوصل الذي فات مدلوله بعض النقاد، فاستنكره أو تمحل في تأويله؛ فقد كان الواحد من المتفلسفة يبدأ الكلام، فينقل عبارة الفيلسوف اليوناني، ثم يواصلها بعبارة من عنده من غير تنبيه على ذلك، بحيث لا مجال للفصل بين العبارتين، حتى إنه يجوز القول أن هاهنا كلاما واحدا، حقيقته أنه ترجمة من الضرب الحر، وإن ادعى صاحبه أنه يضع تأليفا مستقلا؛ وبعد أن اتضح لنا وجود التعدد في طرق الترجمة العربية للفلسفة، يبقى علينا أن نقف على وجوه تأثير هذه الطرق في تشكيل الفلسفة العربية.

2.3.4 ـ نوعا التداخل بين الترجمة والتأليف: إذا أضحت طرق الترجمة العربية تتسع لـِما كان يعد ضروبا من التأليف كالتلخيص والشرح والتفسير، فإن التداخل بين النقل والتأليف يصير وصفا ملازما لممارسة الفلسفة العربية، بحيث يصح أن نقول: «إنه لا فلسفة عربية إلا مع هذا التداخل»، بمعنى أن المتفلسف العربي الذي يؤلف، لا يؤلف إلا ناقلا؛ وقد استعار بعضهم لهذا التداخل اسما جامعا هو «رفع قلق العبارة»[57]، فمثل من يشتغل برفع القلق في التعبير كمثل المترجم المصلح الذي يتولى تقويم التعبير كما تجلى ذلك في الطور الثاني من الترجمة العربية للفلسفة، فهو يستبدل بالعبارة القلقة عبارة متمكنة استبدال هذا المترجم للعبارة الصالحة مكان العبارة الفاسدة، وقد تكون هذه العبارة المتمكنة تلخيصا لطويل أو شرحا لمستغلق أو تفسيرا لمجمل؛ ويبدو أن التداخل بين النقل والتأليف على ضربين: أحدهما متصل والآخر منفصل.

أ ـ التداخل المتصل: مقتضاه أن تكون عبارة المؤلف التي يتمم بها عبارة المنقول الفلسفي سبيلا إلى ربط هذه العبارة المنقولة بمجال التداول الإسلامي العربي، بحيث

(57) نُسب إلى ابن رشد أنه قال: «استدعاني أبو بكر بن طفيل يوما فقال لي سمعت أمير المومنين يشتكي من قلق عبارة أرسطوطاليس ـ أو عبارة المترجين ـ ويذكر غموض أغراضه، ويقول لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا، لقرب مأخذها على الناس»، المراكشي، **المعجب في تلخيص أخبار المغرب**، القاهرة، ص. 315.

تباشر عبارة المؤلف تغييرها بالقدر الذي يجعلها تبدو وكأنها عبارة صادرة من هذا المجال، وليست واردة عليه.

ب ـ التداخل المنفصل: مقتضاه أن تكون عبارة المؤلف التي يواصل بها عبارة المنقول الفلسفي طريقا إلى فصل هذه العبارة الأخيرة عن مجال التداول الإسلامي العربي، بحيث يصوغ المؤلف عبارته على الوجه الذي يجعلها تبدو وكأنها بنت المجال التداولي للعبارة المنقولة.

ويستفاد من هذا أن التداخل المتصل يدمج المنقول الفلسفي في الممارسة الفكرية الإسلامية العربية، بينما التداخل المنفصل، على العكس من ذلك، يعمل على تغطية أوصاف هذه الممارسة الفكرية بأوصاف المنقول؛ وإذا كان أهل النظر المسلمين عامة قد انقسموا قسمين: قسم أخذ بالتداخل المتصل، فجعل يغير الفكر المنقول بحسب مقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي، وقسم أخذ بالتداخل المنفصل، فجعل يحتكم إلى المنقول في أمر هذه المقتضيات التداولية، فإن فلاسفة الإسلام خاصة غلبت عليهم ممارسة التداخل المنفصل، مما أدى إلى وصفهم بالافتتان بفلاسفة اليونان ونسبة إنتاجهم إلى التقليد الأعمى لفكر هؤلاء.

ولما كان ابن رشد منهم قد بلغ عنده هذا التداخل بين النقل والتأليف نهايته، فلا نستغرب أن يُنْعَت بأشد صفات التقليد، وهي «اتباع الفيلسوف اليوناني في زلاته»؛ ومعلوم أنه لا زلة أعظم عند الفلسفة التقليدية من الوقوع في التناقض، فيجوز إذن أن يكون ابن رشد قد تابع الفيلسوف اليوناني في بعض تناقضاته على الأقل؛ ويصف لنا ابن سبعين هذه المتابعة العمياء، قائلا: «وهذا الرجل [أي ابن رشد] مفتون بأرسطو ومعظم له، ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى ولو سمع الحكيم يقول: «إن القائم قاعد في زمان واحد، لقال به واعتقده، وأكثر تآليفه من كلام أرسطو، إما يلخصها وإما يمشي معها [. . .] ولا يعوّل عليه في اجتهاده، فإنه مقلد لأرسطو»[58].

ومتى جاز أن تكون أشكال التداخل بين الترجمة والتأليف، أي التلخيص

(58) ابن سبعين، بد العارف، تحقيق د. جورج كتورة، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ص. 143.

والشرح والتفسير، قد تأثرت بالممارسة الإسلامية لهذه الأشكال في باب التعامل مع النصوص الشرعية، أمكننا أن نتصور أن يتعدى التقليد الذي وقع فيه متفلسفة الإسلام حدوده، فيصطبغ بلون من التقديس أشبه بتقديس المسلمين عامة وعلمائهم خاصة لهذه النصوص الدينية؛ وإذا حمل التقليد الفلسفي آثارا من التقديس، فإن الدخول في إبداع فلسفي على غير طريقة المنقول اليوناني، يغدو نازلا منزلة «الابتداع»، فيصح عندئذ الكلام عن «البدعة الفلسفية» على غرار الكلام عن «البدعة الدينية»؛ ولا شيء أشد بدعة عند من انتقل بتقليد الفلسفة اليونانية إلى رتبة تقديسها من الخروج بأحد المضامين الفلسفية من مقتضاه اليوناني إلى مقتضى غير يوناني كالمقتضى الإسلامي نحو الخروج بمفهوم «الصنع» إلى مفهوم «الخلق» وبمفهوم «الوجود اللازم» إلى مفهوم «الوجود المتعدي»، أي «الإيجاد»؛ وحسبنا شاهدا على ذلك أحكام ابن رشد المعلومة على ابن سينا فيما جاء به من فروق لا نظفر بمثلها عند أرسطو، ولكننا نجد لها أسبابا في التداول الإسلامي نحو التمييز بين «الواجب بذاته» و«الواجب بغيره» والتمييز بين «الممكن بذاته» وبين «الممكن بغيره»؛ أو قل، باختصار، إن الابتداع الفلسفي عند أهل تقديس الفلسفة اليونانية هو بالذات ممارسة التداخل المتصل.

ولما أُضفي على النص الفلسفي من التقديس ما يضاهي ما أضفي على النص الشرعي، ونُسِب إلى المخل بقداسة الفلسفة من الابتداع ما يضاهي ما نُسِب إلى المخل بقداسة الدين، أصبح، عند بعض فلاسفة الإسلام، النهوض بتفلسف مغاير للفلسفة المنقولة أمرا مردودا ردا كليا كما يرد كل تدين مغاير للتدين الشرعي، فاتخذت بذلك الفلسفة اليونانية في ممارسة هؤلاء لونا واحدا لا تكاد تحيد عنه على الرغم من تعدد طرق الترجمة التي مورست عليها حتى امتزجت بطرق التأليف، هذا الامتزاج الذي كان من شأنه أن ينبه على إمكان التصرف في النص الفلسفي إلى الحد الذي يخرجه عن أوصافه الأصلية، وينشئ منه نصا قادرا على أن يحمل في طياته أسباب تكثره وتكاثره كنص مستقل بنفسه؛ وبهذا، ينهض واقع حفظ المنقول الفلسفي والقعود دون الإتيان بمثله دليلا على أن منطلق التعدد في طرق الترجمة لم يكن ثمرة الشعور بالقدرة على التصرف، وإنما كان، على العكس من ذلك، ثمرة الشعور بالعجز عن هذا التصرف كما يعجز الناظر في النص الشرعي عن أن ينقله إلى لسان غير اللسان الذي نزل به.

● وحاصل الكلام في هذا الفصل ما يلي:

أ ـ أن الآثار الدينية المسيحية هيمنت على ممارسة الترجمة وكانت من وراء سلوكها لطرق مخصوصة، وأن هذه الآثار انتقلت إلى المتلقي العربي مع قدماء المترجمين من السريان المسيحيين، إذ اتبع هؤلاء في نقولهم طرقا أملتها عليهم مقتضيات عقيدتهم الدينية، ومازلنا إلى يومنا هذا نتمسك بتصورهم للترجمة مع جهلنا بطبيعته الدينية، مما يستفاد منه أن ممارستنا في ترجمة النصوص الفلسفية تحمل قيما راسخة في الاعتقاد الديني الأجنبي تجعلها تخالف المقتضى العقلاني الذي تنبني عليه هذه النصوص.

ب ـ أن الفلسفة أغفلت جانب الخطاب في تشكيل الممارسة الفكرية، فنزعت عن معانيها صورها اللفظية وعن حقائقها صيغها التركيبية، حتى كأن هذه المعاني والحقائق لا يمسكها شيء ولا تنال إلا بالانقطاع عن كل شيء، مما جعلها تخالف المقتضى الخطابي الذي تنبني عليه الترجمة.

ج ـ أن طلب الترجمة للغة كلية، سواء في صورة لغة خالصة أو لغة جامعة، لا يفيدها في الخروج من الخصوصية الملازمة لها، لأن هذا الطلب هو نتيجة تأمل فلسفي، وليس حصيلة للعمل الترجمي، فضلا عن أنه لا يثمر بدوره إلا مزيدا من التدين كما في القول باللغة الخالصة أو مزيدا من الابتذال كما في القول باللغة الجامعة، مما لا مفر للترجمة معه من أن تخالف المقتضى الشمولي الذي تقوم عليه الفلسفة.

د ـ أن الترجمة في المجال التداولي الإسلامي العربي أصل وأن الفلسفة تَبَع لها؛ فقد ظهر لنا أن الترجمة لم تستطع عبر أطوارها الثلاثة: «الابتداء» و«الاستصلاح» و«الاستئناف»، أن تمد الفلسفة العربية بالأسباب التي تجعلها تستقل بنفسها وتأتي بالجديد الذي لم يسبق إليه، ولا استطاعت أن تجعل هذا الاستقلال وهذا التجديد ممكنين ولا محفوظين في ظل مواصلة العمل الترجمي؛ هذا على خلاف وضع الفلسفة في المجال التداولي الغربي، إذ كانت أصلا والترجمة تَبَعا، فقد أنشأ اليونان هذا النظر المتميز من غير نقول معلومة، وواصله أحفادهم من الأوربيين بنقول خضعت لتوجيه فلسفي مستمد من مجالهم التداولي الخاص؛ كما أن الترجمة العربية للفلسفة اليونانية لم تكن ترجمة مباشرة، وإنما كانت بواسطة، وأن هذه الواسطة اتخذت صورتين:

إحداهما ظاهرة تتوسل بأعيان النقول السابقة، والثانية خفية تتوسل بأشباه النقول السابقة، وإذا ثبت استناد الترجمة العربية إلى وسائط نقلية مختلفة، لزم أن تكون لهذه الوساطة آثار في المضامين الفلسفية المنقولة يزيد أو ينقص سوءها؛ وتميزت كذلك هذه الترجمة بتداخل حدودها مع حدود التأليف، فكان التلخيص والشرح والتفسير ضروبا منها ولو أن أصحابها كانوا يعدونها إنشاء من عندهم أو كانوا يجهلون لغتها الأصلية، واتخذ هذا التداخل فيها صورتين: إحداهما متصلة تُخضع المنقول لمقتضيات المجال التداولي المنقول إليه، والثانية منفصلة تُلزم هذا المجال بالمقتضيات التداولية للمنقول.

جوانب القصور في الاشتغال بمراجعة مفهوم «الترجمة»

لقد أثبتنا فيما تقدم أن بين الفلسفة والترجمة وجوها مختلفة من التعارض:

أحدها، أن السبب في ظهور الفلسفة هو إرادة إنسانية تمثلت في كون الإنسان قرر أن يستخدم العقل في تحصيل المعرفة بأسباب الوجود، بينما يبدو أن السبب في ظهور الترجمة هو إرادة إلهية تجلت في كون الإله شاء أن تختلف الألسنة بين بني الإنسان وأن تنزل الصحف المقدسة ببعض منها.

والثاني، أن الغرض من النظر الفلسفي هو الوقوف على أشمل الكليات التي يحصل بها العلم بحقائق الموجودات، في حين أن الغرض من العمل الترجمي هو التوسل بخصوصيات الألسنة لتبليغ ما تتضمنه من مقاصد بعضها إلى بعض.

والثالث، أن الوجه الذي تطلب به الفلسفة تحقيق غرضها من المعرفة هو صرف جانب الصور اللفظية من مكونات اللغة والاحتفاظ بجانب المضامين المعنوية منها، أما الوجه الذي تحقق به الترجمة غرضها التواصلي هو إيجاد الصيغ اللفظية المناسبة للمعاني المنقولة عن صيغ لفظية غيرها.

والرابع، أن الأطوار التي تقلبت فيها الفلسفة العربية لم تكن مستقلة بنفسها، بل كانت تابعة للأطوار التي مرت بها الترجمة وللطرق التي اتبعتها وللغات التي توسطت في تحقيقها، بينما استقلت الترجمة في أطوارها وطرقها ووسائطها عما تضمنته الفلسفة العربية من نظرات في اللغة، مباني ومعاني.

وبعد أن أبرزنا الوجوه الأربعة التي تتعارض بها الفلسفة والترجمة، وهي: «التعارض بين عقلانية الفلسفة وفكرانية الترجمة» و«التعارض بين شمولية الفلسفة وخصوصية الترجمة»، و«التعارض بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة»، و«التعارض

بين تبعية الفلسفة واستقلالية الترجمة»، يبقى علينا أن نرد على ما يدعيه بعض الفلاسفة وبعض التراجمة المحدثين من وجود تقارب في الماهية بين الفلسفة والترجمة.

فمما لا شك فيه أن الاهتمام بالترجمة قد تجدد عند الفلاسفة المعاصرين، على تضارب نزعاتهم؛ ونخص بالذكر منهم بعض المشاهير من أمثال «ديريدا» و«فوكو» و«سير» الفرنسيين و«هيدغر» و«غادامير» و«بوبر» الألمانيين و«كواين» و«دفيدسن» الأمريكيين و«فتجانشتاين»[1] النمساوي الأصل؛ كما أنه من المؤكد أن الاهتمام بالمسألة الفلسفية قد تجدد عند المترجين المعاصرين، على اختلاف طرقهم، لا سيما من تولى منهم ترجمة النصوص الفلسفية الألمانية كالمترجين الفرنسيين من أمثال «لادميرال» و«ميشونيك» و«بِرمان» و«غرانيل» و«جولان»[2].

فلنمض الآن إلى توضيح كيف أن دعوى هؤلاء في التقارب الماهوي بين هاتين الصناعتين باطلة من وجوه عدة، ولنمهد لذلك بعرض موجز عن نظرياتهم في الترجمة.

1 ـ نظريات التقارب الماهوي بين الفلسفة والترجمة

ليس خافيا على الناظر في العلاقة بين الفلسفة والترجمة أنه يجوز من حيث المبدأ أن تتخذ هذه العلاقة أربعة وجوه مختلفة، وهي:

أ ـ ترجمة الفلسفة، وهي ممارسة نقل بعض النصوص الفلسفية من لغتها الأصلية إلى لغات غيرها باستخدام الطرق المتبعة والمقررة عند أرباب الترجمة.

ب ـ فلسفة الترجمة، وهي النظر في الترجمة من جوانبها الثلاثة: «الجانب الوجودي» و«الجانب المعرفي» و«الجانب الأخلاقي»، أي هي النظر في بعض الخصائص الكلية للترجمة، بما أن من حق الفيلسوف أن يتفلسف في أي موضوع شاء، أو قل، باختصار، إن فلسفة الترجمة هي عبارة عن النظر الفلسفي في الترجمة.

ج ـ الترجمة الفلسفية، وهي ممارسة الترجمة باتباع منهج يستمد مبادئه أو خصائصه من بعض التقريرات المنهجية والحقائق التأملية التي تتميز بها الفلسفة.

(1) DERRIDA, FOUCAULT, SERRES, HEIDEGGER, GADAMER, QUINE, DAVIDSON, WITTGENSTEIN.

(2) LADMIRAL, MESCHONNIC, BERMAN, GRANEL, JAULIN

د ـ **الفلسفة الترجمية**، وهي النظر في القضايا الفلسفية باتباع طريق يستمد أصوله أو أوصافه من بعض التجارب التطبيقية والقوانين النظرية للترجمة.

كما لا يخفى على هذا الناظر أن للضربين الأولين: «ترجمة الفلسفة» و«فلسفة الترجمة» تعلقا بموضوعين مخصوصين، في حين يتعلق الضربان الآخران، أي «الترجمة الفلسفية» و«الفلسفة الترجمية» بمنهجين مخصوصين، فإذن يصح أن يستعمل المرء للموضوع الواحد من الموضوعين المذكورين هذا المنهج أو ذاك من المنهجين السابقين كما إذا اتبع المترجم في نقل أحد النصوص الفلسفية طريقا هو أقرب إلى الشرح الفلسفي منه إلى المقابلة اللفظية أو إذا اتخذ المتفلسف في بيان إحدى مسائل الترجمة طريقة هي أقرب إلى التكافؤ الصوري منها إلَى التأمل الفلسفي.

ولما كان غرضنا في هذا الموضع هو بيان الكيفية التي حصل بها الجمع عند المعاصرين بين ماهية الفلسفة وماهية الترجمة، فلا يعنينا الضرب الأول، لأن موضوع ممارسة الترجمة على الفلسفة واقع لا يرتفع وتاريخ لا يزول، ولا الضرب الثاني، لأن موضوع ممارسة الفلسفة على الترجمة مبدأ مشروع ومبحث مطلوب، وإنما الذي يعنينا هنا هو الضربان الأخيران اللذان يتعلقان بالطريقة التي تجتمع بها حقيقة الترجمة إلى حقيقة الفلسفة، إذ في أحدهما يكون التأمل الفلسفي متوسلا بقواعد الترجمة، وفي الثاني يكون العمل الترجمي متوسلا بمعاني الفلسفة؛ لذا، يتعين علينا أن نبحث عن خصائص مشتركة بين الصناعتين عند فئة الفلاسفة والتراجمة الذين أُثر عنهم الاشتغال بأحد الضربين المنهجيين: «الفلسفة الترجمية» أو «الترجمة الفلسفية».

نحصي من أفراد هذه الفئة الفيلسوفين الألمانيين «مارتن هيدغر» و«هانس جورج غادامير» والفيلسوف الفرنسي «جاك ديريدا» والمتفلسف الأمريكي «أندريو بنجامين»، كما نحصي منهم أيضا المترجم الألماني «فالتر بنيامين» والمترجم الفرنسي «أنطوان بِرمان»، فلننظر فيما جاء به كل واحد منهم من آراء خاصة، ولنبين الطرق التي سلكوها في الجمع بين الفلسفة والترجمة.

1.1 ـ نظرية المترجم الألماني «فالتر بنيامين»

لقد عرض «بنيامين» نظريته في الترجمة في مقالته الشهيرة: «مهمة المترجم» التي افتتح بها ترجمته لديوان «بودلير»: **اللوحات الباريسية** والتي تميزت بالتعمق في أفكارها والتنوع في إشاراتها.

وتبدأ هذه المقالة باطراح أشهر نظريات الترجمة التي سادت قبله وهي ثلاث: «نظرية التلقي» التي تجعل قيمة الترجمة متعلقة بمدى قيامها بحاجات المخاطَبين بها العلمية أو الفنية، و«نظرية التبليغ» التي تجعل هدف الترجمة محصورا في نقل الخبر الذي ينطوي عليه الأصل، و«نظرية التصوير» التي تجعل الترجمة عبارة عن استنساخ للأصل؛ وبعد أن وضح بنيامين أن مقتضى الترجمة ليس هو مقتضى التلقي ولا التبليغ ولا التصوير، اعتمد في توضيح الجانب البنائي أو الإيجابي من نظريته في الترجمة مفهومين طريفين هما «البقاء» و«اللغة الخالصة».

1.1.1 ـ البقاء: يرى «بنيامين» أن الترجمة هي «صورة» بمعنى «شكل»، لا بمعنى «نسخة»[3]، وأن القانون الذي يضبط هذه الصورة موجود في الأصل عينه، بحيث تصير الترجمة لا شيئا طارئا على الأصل أو وصفا عارضا له، وإنما حقيقة جوهرية نابعة منه؛ وهذا يعني أن الأصل هو الذي يوجب من ذاته الدخول في ترجمته، فتكون «قابلية الترجمة» صفة لا تنفك عنه، سواء وَجَدَ المترجمَ الذي يتولى نقله إلى غير لغته أو لم يجد من يقوم بهذا الأمر الذي ينطوي فيه انطواء ذاتيا.

ولما كانت قابلية الترجمة وصفا لازما لكل أصل، فإن صلة الأصل بالنقل تبلغ النهاية في القوة، بحيث تشبه في ذلك صلة الحياة بمظاهرها، فكما أن هذه المظاهر ترتبط بالحياة ارتباطا وثيقا، فكذلك الترجمة ترتبط بالأصل ارتباطا تمتد به حياته امتدادا، شاهدة بذلك على اتصافه بالبقاء، أو قل، بإيجاز، إن للترجمة تعلقا بطور البقاء الذي يدخل فيه الأصل.

2.1.1 ـ اللغة الخالصة[4]: إذا كان النص يقتضي من ذاته أن يكون موضع الترجمة لما يحمله من أسباب البقاء، فإن هذا الاقتضاء يصير شاملا للغة نفسها التي ورد بها هذا النص، فتكون كل لغة موجبة للترجمة إيجابا ذاتيا، بحيث تصبح الغاية من الترجمة هي التعبير عن العلاقة الحميمية التي تربط بين اللغات الإنسانية؛ ولا شأن لهذه العلاقة بما يثبته علم اللغة المقارن من صلات تاريخية ووشائج بنيوية تجمع بين الألسنة المصنفة في فصائل لغوية مختلفة، وإنما هي «قرابة» تعلو على الاشتراك التاريخي في بعض الأحداث وعلى الاشتراك اللغوي في بعض الخصائص، وتقوم

(3) «بنيامين»، المصدر السابق، ص.262.
(4) المصدر نفسه، ص.266.

أساسا على وحدة «القصد» بينها؛ فكل لغة تقصد بطريقها الخاص أمرا لا يتحقق إلا باجتماع اللغات بعضها إلى بعض وبتعاون طرقها الخاصة على التوجه إليه، مكملة إحداها الأخرى كما تكمل قطع القارورة المنكسرة الواحدة منها الأخرى عندما نضم بعضها إلى بعض؛ وليس هذا الأمر لغة كلية ولا لغة طبيعية، وإنما هو **الوجود اللغوي** بـما هو كذلك، أو ما يسميه «بنيامين» باسم **«اللغة الخالصة»**؛ فاللغة الخالصة عبارة عن حقيقة لغوية لا توجد باستقلال عن الألسن الخاصة، وإنما توجد في أفق تكامل طرقها في الاستعمال وتظافر وجوهها في القصد، فتكون مهمة المترجم أن يعمل في نقوله على تحرير هذه اللغة الخالصة من أسر اللغة المنقولة وفكها من إسار النصوص الواردة بهذه اللغة.

ويتمكن «بنيامين»، بفضل هذين المفهومين: «البقاء» و«اللغة الخالصة»، من الجمع بين الترجمة والفلسفة، إذ يجعل الترجمة وسيلة خادمة للمعاني الفلسفية؛ فالبقاء يزود اللغات بالقدرة على أن تتنامى تناميا لا يتناهى إلا بنهاية التاريخ مع ظهور المخلص المنتظر، علما بأن «نهاية التاريخ» هو معنى فلسفي صريح تأثر فيه «بنيامين» بالفلسفة الهيجلية؛ كما أن اللغة الخالصة التي تكشف عنها ممارسة الترجمة تنزل منزلة لغة الحقيقة التي يختص بطلبها العقل الفلسفي والتي هي اللغة الحقة التي لا تمايز فيها بين المبنى والمعنى.

2.1 ـ نظرية الفيلسوف الألماني «مارتن هيدغر»

تناول «هيدغر» مسألة الترجمة في مواضع عدة من كتبه ومقالاته الكثيرة، نخص بالذكر منها كتاب **الوجود والزمان**، و**المدخل إلى الميتافيزقا**، و**ما المقصود بالتفكير؟**، و**في الطريق إلى اللغة**، و**فجر الفكر اليوناني**، و**الأسئلة**.

يبدو أن لتصور« هيدغر» للترجمة منطلقين أساسيين: أحدهما نظرته إلَى اللغة الإنسانية، والثاني نظرته إلى المصطلحات الفلسفية.

1.2.1 ـ نظرة «هيدغر» إلى اللغة: توجب علينا هذه النظرة اعتبار اللغة من جانبين هما:

أ ـ أنها مكونة من ألفاظ اصطناعية يضعها الإنسان ويستعملها، موجها لها ومتصرفا فيها بحسب إرادته، وهذا الجانب هو الذي وقع الاهتمام به وطغى على

التصور الغربي للغة منذ إقامة «ديكارت» الذات أصلا للفكر.

ب ـ أنها حقيقة مستقلة بنفسها تستعمل نفسها، ولا يستعملها غيرها بحيث تكون اللغة هي المتكلمة وليس الإنسان، بل يكون الإنسان مستمعا وحسب، من غير أن يوصله استماعه إلى إدراك كل ما تتكلم به اللغة؛ وما ذاك إلا لأن اللغة من هذا الجانب تخرج عن كونها مجموعة ألفاظ تنزل منزلة الأواني التي تُملأ بالمعاني، لتصير سببا يُخرِج الأشياء إلى الوجود، أي لتصير محلا يأوي إليه الموجود، علما بأن الموجود ينحجب بقدر ما ينكشف، وبأنه يجتمع إلى المعدوم بقدر ما ينفك عنه.

2.2.1 ـ نظرة «هيدغر» إلى المصطلحات الفلسفية: توجب علينا هذه النظرة التفرقة فيها بين مستويين دلاليين هما:

أ ـ مستوى يتعلق بالمعاني التي حملها المصطلح الفلسفي بمقتضى تقلب أحواله من خلال تناقل مختلف اللغات له[5].

ب ـ مستوى يتعلق بالمعنى الأصلي الذي حمله المصطلح الفلسفي في اللسان اليوناني والذي تنبني عليه قوته الفلسفية الحقيقية.

وبناء على هذين التمييزين: التمييز بين اللغة كألفاظ موضوعة وبين اللغة كحقيقة وجودية مستقلة، والتمييز بين المعنى الأصلي للمصطلح الفلسفي وبين معاني مقابلاته غير اليونانية، يفرق «هيدغر» بين ضربين اثنين من الترجمة، نسمي أحدهما بـ«الترجمة التحريفية»، والثاني بـ«الترجمة التحقيقية».

ـ **الترجمة التحريفية**: وهي الترجمة التي تقطعنا عن المدلولات الأصلية والأصيلة التي تحملها الألفاظ والتي تنكشف فيها اللغة بوصفها حقيقة خارجة عن التحكم الإنساني وبانية لعلاقاتنا الصحيحة والعريقة بالأشياء، ونأتي مثل هذه الترجمة عندما نستبدل بهذه المدلولات الحقة معاني تنزل منها الألفاظ منزلة رموز مصطنعة ويفقد فيها الوجود خاصية الحضور، بحيث يتطرق إلى صلاتنا بالموجودات الزيف والفساد.

ـ **الترجمة التحقيقية**: وهي الترجمة التي تصلنا بالمعاني العتيقة والأصيلة التي حملتها الألفاظ في أصولها اللغوية والتي تسترجع بها اللغة القدرة على التكلم بذاتها

---

(5) انظر مثال «فيزيس» أي الطبيعة في كتاب «هيدغر»:

Introduction à la métaphysique p. 25-30.

وعلى إحضار وجود الأشياء في طيها، بحيث نظفر فيها بحقيقة الوجود، نطقا وتجربة.

ومتى صح أن الترجمة على ضربين: «ترجمة تحريفية» تفصلنا عن الوجود فصلا، و«ترجمة تحقيقية» تصلنا به وصلا، صح معه أيضا أن التعارض بين الترجمة والفلسفة ينعقد على مستوى الترجمة التحريفية، لكنه ينحل على مستوى الترجمة التحقيقية.

فيتبين إذن أنه لم يتسن لـ«هيدغر» إثبات التقارب في الماهية بين الفلسفة والترجمة إلا بإنشاء مفهوم جديد للترجمة مغاير للمفهوم الذي اعتمدناه في مقارنتنا السالفة التي أثارت إشكال التعارض بين هاتين الصناعتين؛ ويقوم هذا المفهوم الجديد كما تقدم في جعل الترجمة تطلب في الألفاظ نقل الحقيقة الأصلية والأصيلة التي تفتح باب الوجود.

3.1 ـ نظرية الفيلسوف الألماني «هانس جورج غادامير»

لقد أورد «غادامير» العناصر الأساسية لموقفه من الترجمة في كتابه الشهير: **الحقيقة والطريقة** الذي أودع فيه نظريته في الفهم، مراجعا النظرية التأويلية التي وضع أصولها «شليماخر» و«دلتاي»، مع التأثر في ذلك بالفلسفة اللغوية والتأويلية لـ«هيدغر».

نحصي عند «غادامير» جملة موسعة من المفاهيم التي تنبني عليها تأويلياته، منها «التأويل» و«التجربة» و«الحقيقة» و«التراث» و«الجدل» و«التاريخ» و«الإحداث» و«اللعب» و«الشيء» و«القول» و«التوضيح» و«الاستحضار» و«الشعور» و«التأثير»، لكن حسبنا منها، لبيان العلاقة الجوهرية بين الفلسفة والترجمة عنده، مفهومان أساسيان، هما: «التأويل» و«الحوار».

1.3.1 ـ التأويل: يقرر «غادامير» أن كل فهم تأويل[6]، غير أن التأويل عنده ليس استخراجا لمعنى موضوعي وخارجي يستقل به النص، وإنما هو دخول في إنشاء خاص يتجدد به معنَى النص، لأن المؤوِّل لا ينظر في النص النظر المجرد، وإنما يستمع إليه استماعا حيا، فيتوجه إليه بأحواله الحاضرة وتصوراته المكتسبة من غير أن تضر هذه الأحوال والتصورات الخاصة في شيء هذا الاستماع، لأن مصيرها

---

(6) GADAMER: **Vérité et méthode**, p. 148, p.235, p.247.

الزوال عند حصول الفهم المطلوب[7].

2.3.1 ـ الحوار: يقرر «غادامير» أيضا أن كل تأويل هو ذو طبيعة لغوية، فيكون كل فهم لغويا، إلا أن اللغة عنده ليست مجرد أداة يتوسل بها الإنسان في التعبير عن أغراض خارجية، وإنما هي أساسا حقيقة حوارية يتواجه فيها عالَـمان (بفتح اللام) لغويان مختلفان يصيران تدريجيا إلى التداخل فيما بينهما، فتنبثق عن هذا التداخل لغة متجددة تحمل معاني غير مسبوقة؛ وبهذا، يكون الفهم في نهاية المطاف عبارة عن تفاهم.

وبناء على هذين المفهومين: «التأويل» و«الحوار»، يصل «غادامير» إلى الجمع بين الفلسفة والترجمة من الوجهين الآتيين:

أ ـ أن كلا الصناعتين فهم تأويلي؛ ذلك أن التأويلات عند «غادامير» هي سمة شاملة للفلسفة، بحيث لا تنفك إحداهما عن الأخري، فتكون الفلسفة عبارة عن تأويل لنصوص الماضي، كما أن الترجمة هي الأخرى تأويل[8]، لأن المترجم، وإن لزمه حفظ معنى الأصل، لا يسعه إلا أن يبرزه بوجه غير وجهه الأصلي[9]، حتى يتأتى فهمه في عالم لغوي يختلف عن عالمه؛ فقد يحتاج إلى التصريح بما هو ملمح إليه فحسب في الأصل أو، على العكس من ذلك، إلى إضمار ما هو ظاهر فيه، بل قد يحتاج إلى تعيين وجه واضح من وجوه دلالة ما هو في هذا الأصل حامل للغموض والإبهام؛ ولما كانت الترجمة تأويلا، فإنها تظل عملا يعيد إنشاء النص أو قل خلقه ولو بلغ فيه المترجم النهاية في تمثل حياة المؤلف وأحواله[10]، غير أن هذا الخلق الجديد يصاحبه الشعور بالفارق الذي يفصل النقل عن الأصل وبالقصور عن بلوغ مبلغ المؤلف في أداء المقصود.

ب ـ أن كلا الصناعتين فهم حواري أو قل «تفاهم»، ذلك أن الفلسفة هي فهم يجتمع فيه الفكر إلى التراث ولا فكر ولا تراث بغير لغة؛ ومعلوم أن الوجود الحقيقي للغة هو وجود حواري، وأن التحاور الفلسفي هو تواجه جانبين هما: «النص

(7) المصدر نفسه، ص. 329.
(8) المصدر نفسه، ص. 230.
(9) المصدر نفسه، ص. 232، ص. 233.
(10) المصدر نفسه، ص. 231-232.

التراثي» و«الفيلسوف»، ويكون هذا التواجه على طريقة مقابلة السؤال بالجواب، إذ يضع المتفلسف السؤال الذي أثاره فيه التراث من خلال النص الذي بين يديه، متنظرا أن يتلقى جوابه من هذا النص نفسه[11]، هذا الانتظار الذي يدل على أن كل حوار يكون مداره على حقيقة مخصوصة، من غير أن تكون هذه الحقيقة منفصلة عن المتحاورين انفصال الشيء الموضوع، ولا متصلة بهما اتصال الشيء الذاتي، وإنما هي شيء يدور بينهما كما تدور اللعبة بين الممارسين لها؛ ولا حقيقة أنسب لأن يدور عليها الحوار التأويلي الفلسفي من جهاز التصورات الذي يتوسل به في ممارسة الفهم، فيتأمل، في انعكاس على ذاته، «الشمولية التأويلية» و«الخاصية الحوارية» و«الوجود التراثي».

ولما كانت الترجمة فهما يجمع بين حفظ حقوق تراث خاص هو اللغة الناقلة وبين اعتبار ما يقوله الغير في الأصل المنقول، فإنها هي الأخرى ممارسة حوارية تدور على «شيء» لا ينفك عن لغة الأصل، بحيث لا يكون المترجم مترجما حقا حتى يظفر بلغة لا تحمل خصوصية تراثية فقط، بل تكون كذلك قادرة على حمل هذا الشيء الملازم للنص الأصلي[12]؛ وتمتاز الممارسة الحوارية في العمل الترجمي بكونها، على الحقيقة، مناظرة مزدوجة: فهناك مناظرة المترجم للجانب الآخر الذي يترجم عنه، وهناك مناظرتنا نحن للترجمة، باعتبارنا نتلقى ما ينقله المترجم عن هذا الجانب[13] كما يتجلى ذلك في ممارسة الترجمة الشفوية، ولا طريق إلى تحقيق التفاهم المطلوب في هذين المستويين من التناظر إلا بجعل الشيء الذي يدور عليه النص ينفذ إلى اللغة ويلبس لباسها.

فيتضح إذن أن الفلسفة والترجمة تجتمعان عند «غادامير» من جهتين أساسيتين: إحداهما تأويلية، والأخرى حوارية، إلا أن التأويل في الترجمة أظهر منه في الفلسفة للفارق الذي يفصل اللغة الناقلة عن اللغة المنقولة والذي يحمل على تبين أهمية العنصر اللغوي في مجال التفاهم، كما أن الحوار في الترجمة أعقد منه في الفلسفة للبناء المزدوج الذي يقوم عليه والذي يدعو إلى حفظ الشيء المنقول في كلتا طبقتيه

(11) المصدر نفسه، ص. 225.
(12) المصدر نفسه، ص. 233.
(13) المصدر نفسه، ص. 231.

المذكورتين؛ وعليه، تكون الترجمة نموذجا أعلى لما يحصل في الفلسفة من أفعال الفهم والتفاهم.

4.1 ـ نظرية الفيلسوف الفرنسي «جاك ديريدا»

كما أن «هيدغر» ما فتئ يقلب النظر في مسألة الترجمة في مختلف تآليفه، فكذلك جعل «ديريدا» منها محورا تدور عليه موضوعات كتابته المتنوعة؛ وتنبني نظرية «ديريدا» التي يمكن أن ندعوها باسم «النظرية التفكيكية للترجمة» على مفهومين أساسيين، تأثر في أحدهما بنظرية «هيدغر» في اللغة، وهو مفهوم «الاختلاف»، وتأثر في الثاني بنظرية «بنيامين» في الترجمة، وهو مفهوم «البقاء».

1.4.1 ـ الاختلاف: معلوم أن «ديريدا» يستمد المضمون الفلسفي لهذا المصطلح من المدلول اللغوي لمقابله اللاتيني: "differe"، الذي يفيد معنيين اثنين: أولهما، «الافتراق»، وهو بمنزلة الاختلاف في حيز المكان؛ والآخر، «التأجيل»، وهو بمنزلة الاختلاف في حيز الزمان، وقد نستعمل للدلالة على هذا المعنى لفظا مشتقا من نفس الأصل الذي اشتقت منه كلمة «الاختلاف»، وهذا اللفظ هو «الإخلاف»؛ وحتى يجمع «ديريدا» بين هذين المعنيين في لفظ واحد ويعبر به عن معنى «الاختلاف» الذي هو أيضا «إخلاف»، فقد عمد إلى تصحيف اللفظة الفرنسية الدالة على الاختلاف، وهي: "La différence"، فكتبها في وسطها بحرف a بدل حرف e كما يلي: "La différance"[14] .

ويفيد مفهوم «الاختلاف» في إبطال القول بوجود معنى جوهري أو بنية عميقة أو مضمون نووي يحتاج المترجم إلى حفظه أو نقله، وذلك لأن هذا المفهوم يُدخل الفرق في كل هوية والعَـرَضَ في كل ماهية والغَيْبَةَ في كل حضور؛ ولما كان المعنى الجوهري هو عبارة عن ماهية تتصف بوصف عقلي هو الهوية وبوصف وجودي هو الحضور، فقد لزم أن يَـصْـرِف مفهوم «الاختلاف» هذا المعنى صرفا، وأن يجعل الألفاظ دالة على معان تلازمها الفروق والأعراض والآثار، فيكون على المترجم أن يحفظ هذه الفروق ويكشف عن هذه الأعراض ويتعقب هذه الآثار، مسترجعا في نقوله المعاني المفقودة ومحييا فيها الإشارات المأصولة، هذه المعاني والإشارات التي تفتح

(14) DERRIDA: **Marges de la philosophie**, pp.3-29.

آفاقا مثمرة وطرقا موسعة لممارسة مزيد من التفكير.

2.4.1 ـ البقاء: معلوم أن «بنيامين» قصد بالبقاء قيام الترجمة بمواصلة حياة النص الأصلي، لكن «ديريدا» ذهب إلى أبعد من هذا، فرأى في البقاء صفة ذاتية للترجمة، حتى إن البقاء عن طريق الترجمة يكون هو الأصل الذي ينبني عليه فهم معنى «الحياة» وفهم معنى «الأسرة» بوصفها مظهرا متميزا لتنامي النطفة الإنسانية مثلها في ذلك مثل النص في تناميه عن طريق النقول(15)؛ ويفيد مفهوم «البقاء» في إبطال القول بأن الترجمة هي نسخة للنص الأصلي، وذلك لأن البقاء هو تجديد دائم للحياة ولا تجديد بغير تغيير، فإن كان الأصل يحيا في النقل ويبقى به، فلا يتم له هذا إلا بفضل ما يُدخله عليه النقل من تحويل متواصل ينعكس عليه هو نفسه، فيتغير بدوره كما يتغير النقل، ويتخذ هذا التغيير فيه شكل التوسيع لحدوده والتعميق لفروقه.

ويلزم من ذلك أن البقاء الترجمي لا ينفع في حفظ النص الأصلي فقط، بل يجاوز الحفظ إلى أن تكثر بفضله «الدلالات اللغوية» وتتسع عن طريقه «اللغات الإنسانية».

أ ـ كثرة الدلالات: إذا كان الأصل يحيا بواسطة الترجمة، فإن هذه الحياة هي عبارة عن ازدياد معان جديدة فيه وانمحاء أخرى قديمة منه، وما انمحى منها يترك أثره، وما ترك من آثار لا يلبث أن يأخذ في الانبعاث والظهور، وما أن يظهر حتى يدب إليه الانمحاء والدثور؛ وهكذا، كل انبعاث يدعو إلى اندثار، وكل اندثار يدعو إلى انبعاث، من غير أن يكون ما انبعث من المعنى هو ما اندثر، بل يكون معنى جديدا من شأنه هو أيضا أن يحول ويزول؛ وعلى هذا، فلا سياق بقادر على أن يحد دلالة النص ولا قرينة بكافية لأن تقيده بتأويل بعينه، فالنص يجاوز المقامات لتوالي الدلالات كما يتجاوز نفسه في الترجمات لتوارد التأويلات ،حتى إنه لا وجود في نهاية المطاف إلا لسلسلة واحدة من المعاني لا تنقطع حلقاتها ولا ينتهي طولها، إذ لا يفرَّق فيها بين ما للأصول وبين ما للنقول.

ب ـ اتساع اللغات: إذا كانت الترجمة وصلا بين لغتين اثنتين، فإن هذا الوصل

---

(15) DERRIDA: Des tours de Babel, p.222.

لا يعني أبدا تحديد معنى جوهري يتحتم نقله بأمانة من إحداهما إلى الأخرى، لأن هذا المعنى لا سبيل إلى اقتناصه لتعذر فصله عن صورته اللغوية، بل عن حرفيته، فضلا عن أن كل ما مَثُلَ للوجود ـ معنى أو مبنى ـ وهمنا بتعريفه وإحضاره للأذهان، سرعان ما تلابسه الحركة ويغشاه السيل، فينحجب عنا ويفنى، وإنما الذي يعنيه حقا هذا الوصل بين اللغتين بطريق الترجمة هو إمداد إحداهما للأخرى بما تفتقده إمدادا تستفيد منه كلتاهما، ذلك أن المعنى المنقول لا بد وأن يأتي بالجديد للغة الناقلة، قَلَّ أو كثر، فيزيد في سعتها ومُكْنَتها، لكن هذا المعنى لا يطابق بإطلاق المعنى المأصول في اللغة المنقولة ولو تحرى المترجم بغاية الجهد الوفاء بعناصره على وجه التمام، فقد يخفي منه جوانب، وهو يظن أنه وفاه حقه من التعبير، كما قد يُظهر منه جوانب أخرى، وهو يحسب أنه لم يجاوز به مقتضاه في التعبير؛ فيكون لهذا الإخفاء والإظهار من الآثار ما يحملنا على النظر إلى اللغة المنقولة بعين ترى فيها ما لم تكن تراه من قبل أن نباشر الترجمة، حتى نوشك على العودة إلى هذه الأصول، لكي نضع لها الهوامش والحواشي والتعليقات والتوطئات التي توضح هذه النظرة الجديدة كما اعتدنا وضعها للمنقول لنتداوك فيها ما يتعذر علينا أداؤه في المتن؛ وبذلك، يكون وصل المترجم للألسن فيما بينها عبارة عن توليد إضافات وتكميلات حالية وآتية، قريبة وبعيدة، مما تنمو به الألسن، ناقلة ومنقولة، نموا لا ينقطع مساره ولا ينقبض مداه.

وبفضل هذين المفهومين: «الاختلاف» و«البقاء»، تمكن «ديريدا» لا من رفع التعارض القائم بين الفلسفة والترجمة فقط، بل من جعل الترجمة هي الأصل الذي تفرعت عليه الفلسفة؛ فإن الترجمة، بقيامها على الاختلاف، تغدو قادرة على هدم نمط التفكير الميتافزيقي التقليدي القائم على التسليم بمعاني «الهوية» و«الماهية» و«الحضور» و«الثبوت» قدرتها على إنشاء نمط جديد من التفكير الفلسفي ينبني على الاختلاف والعَرَض والأثر، كما أن اتصاف الترجمة بالحياة والبقاء يجعلها قادرة على تجاوز نمط التفكير المضيق الذي يتمسك بقيود العقل المجرد وحدود المنطق المحض قدرتها على طلب نمط من التفكير منفتح وموسع تتجدد به على الدوام قراءة النص الفلسفي ويتعدد به تأويله تعددا، لأن من طبيعة النص أن لا يقبل ترجمة بعينها يقف عندها وأن لا يمتنع على الترجمة ما دام يطلبها.

5.1 ـ نظرية الفيلسوف الأميركي «أَندريو بنجامين»

اعلمْ أن «اندريو بنجامين» هو أحد فلاسفة اللغة الأمريكيين المعاصرين الذين يمثلون ما يسمى بـ«طور ما بعد عصر التنوير»، هذا الطور الذي تميز بمراجعة المقولات والمقابَلات التي كان يأخذ بها «الأنواريون»، مثل مقولات «العقلانية» و«الشمولية» و«التوحد» و«الهوية المطلقة»، ومثل «التقابل بين الداخل والخارج» و«التقابل بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي»؛ وقد جاء بأصول نظريته في كتابه: **الترجمة وطبيعة الفلسفة**، متأثرا فيها بأفكار سلفه الألماني «بنيامين» في الترجمة وبمذهب معاصره الفرنسي «ديريدا» في التفكيك؛ وتنبني هذه الأصول على تجديد النظر في مفهومين اثنين هما: مفهوم «الكلمة» ومفهوم «الاستعمال».

1.5.1 ـ مفهوم الكلمة: لقد جعل «بنجامين» من «الكلمة» مفهوما عاما يسرج تحته كل ضرب من ضروب القول، لفظا كان أو جملة أو نصا، وجعل من أخص صفاته أنه محل تعدد الاختلاف أو التنازع الدلالي[16]؛ فإن علاقة الإحالة التي تجمع بين الكلمة والشيء الخارجي الذي تطلق عليه، لا تستغرق كل إمكانات الكلمة الدلالية، بل تقوم فيها إلى جانب هذه الإحالة دلالات إضافية مختلفة، فتكون قدرتها الدلالية مجاوزة لوظيفتها الإحالية، ويرجع السبب في ذلك إلى أن الكلمة لا تدل على معناها الإحالي دلالة مطلقة حتى يجوز أن ينزل هذا المعنى منزلة المدلول الأصلي للكلمة أو الحقيقة الثابتة لها، وإنما تنطوي على إمكان ظهور معان أخرى فيها تنازع هذا المعنى محله، وتشكل معه تعددا دلاليا لا يستند إلى معنى أصلي بعينه، أو قل تشكل معه تعددا بدون أصل.

2.5.1 ـ مفهوم الاستعمال: وهو عبارة عن اللحظة التي يتم فيها تحصيل معنى مخصوص كما إذا فهم المرء القول الملقى به إليه أثناء التواصل أو حدد للنص تأويلا مخصوصا عند التحليل أو تخير تركيبة معينة من الألفاظ للقيام بالترجمة من لغة إلى أخرى[17]؛ وقد استخدم «بنجامين» للدلالة على هذا المفهوم لفظا اقتبسه من اليونانية، وهو «براغما» الذي يفيد في هذا اللسان معنى «الشيء باعتبار حصوله عن

---

(16) BENJAMIN, A.: **Translation and The Nature of Philosophy**, p.115.

(17) المصدر نفسه، ص. 148.

طريق الممارسة» والذي توسع معناه وصار يدل على مجرد «الشيء» كما جاء ذلك في دائرة الفلسفة حيث قابل «أفلاطون» بينه وبين الاسم، جاعلا منه لفظا مرادفا للفظ «المسمى»؛ ولما كان «بنجامين» قد قصد من وراء استخدام هذا اللفظ أن يدل به، لا على الشيء من حيث هو كذلك، وإنما على الحدث الذي يصير به الشيء مسمى لاسم معين، فقد صح عندنا ترجمته بلفظ «الاستعمال».

وإذا كان «الاستعمال» هو الظفر بمعنى مخصوص في سياق خطابي ما، فإن هذاالمدلول يتميز عن مدلول «الكلمة» تميز الخاص عن العام، فالاستعمال هو بمنزلة المعنى المتحقق من المعاني الممكنة التي تحتملها «الكلمة»؛ وعلى هذا، يكون «الاستعمال» حاملا للمدلول الوجودي والزماني الذي تختص به لحظة تحقق المعنى، غير أن صفة هذا المعنى التحقيقية، وإن صرفت غيره من المعاني، تبقى دالة على هذه المعاني على جهة الإمكان، فيكون المعنى المتحقق والحاضر حضورا فعليا محفوفا بمعان مهملة وحاضرة حضورا ممكنا أو، بتعبير «بنجامين»، حضورا بدئيا[18]؛ ولا شيء يمنع من أن تتحقق هذه المعاني الممكنة بدورها، مما يفتح باب اختلاف التأويلات وتنازع الاستعمالات؛ وتتفرع على هذا التزاوج بين الجانب الاستعمالي والبدئي من الدلالة نتيجتان هما:

أ ـ أن تقويم التأويل أو الترجمة لا يكون بمقابلة التأويل بالنص أو بمقابلة الترجمة بالأصل، بحثا في أمانتها أو دقتها، وإنما يكون بالنظر في استلزامات واقتضاءات هذا التأويل الخاص أو هذه الترجمة المعينة[19].

ب ـ أن المعنى لا يكون بالانبثاق عما لم يكن في البدء معنى، وإنما يكون بتحقق أحد معاني البدء الكامنة في المعنى الاستعمالي، أو قل إن شئت إن المعنى لا يكون إلا من المعنى لثبوت التعدد الاختلافي.

وعلى أساس هذا التجديد في المفهومين: «الكلمة» و«الاستعمال»، جاء «بنجامين» بحل للتعارض بين الفلسفة والترجمة؛ فقد تمكن، بفضل مفهوم «الكلمة»، من أن يبين كيف أن لفظ «الترجمة» لا يدل على فعل واحد أو معنى واحد، وإنما

(18) المصدر نفسه، ص. 151، ص. 173.
(19) المصدر نفسه، ص. 179-180.

يدل على أفعال مختلفة ومعان متعددة[20]، وكيف أن لفظ «الفلسفة» هو أيضا محل للتعدد الدلالي والتأويلي[21]، بل ذهب إلى أبعد من هذا وذاك وجعل الجامع بينهما، وهو مبدأ الاختلاف، محلا لهذا التعدد ذاته[22]، كما أنه استفاد من مفهوم «الاستعمال» ليجعل لكل واحد من عناصر «الترجمة» و«الفلسفة» و«الاختلاف» وجها مخصوصا يخرج به من مقام التحديد الإمكاني إلى مقام التحديد التحققي الذي لا ينافيه منافاة مطلقة، بحيث يبقى دوما في الأفق احتمال خروجه إلى تحديد تحققي غيره.

6.1 ـ نظرية المترجم الفرنسي «أنطوان بِرمان»

عالج «أنطوان برمان» مسألة الترجمة في كتابه القيم: **التعرف على الغريب** وفي مقالات مختلفة منها مقالته المطولة: «الترجمة والحرف»، ومقالته الجامعة «الترجمة وخطاباتها»؛ وانصبت هذه المعالجة على تأسيس ما أسماه «الترجميات»[23]، قياسا على «الحفريات» لـ«فوكو» و«التفكيكيات» لـ«ديريدا»، جاعلا منها بابا من أبواب الدرس الترجمي معارضا في خصائصه لما أطلق عليه اسم «علم الترجمة»[24]؛ وتقوم الترجميات عنده على مفهومين أساسيين هما: «التجربة» و«التأمل».

1.6.1 ـ التجربة: يرى «برمان» أن الترجمة من حيث طبيعتها هي تجربة؛ فالمترجم يكابد ويعاني التعارضات التي تتناول مجال الترجمة، مثل التعارض بين اختلاف اللغات وتشابهها والتعارض بين قابليتها للترجمة وعدم قابليتها لها والتعارض بين استرجاع المعنى واستنساخ المبنى[25].

2.6.1 ـ التأمل: يقول «برمان» بأن الترجميات هي «تأمل الترجمة في ذاتها، انطلاقا من طبيعتها التجريبية»، مبينا كيف أن التأمل ليس إلا انعكاس التجربة على نفسها انعكاسا يتم بواسطة اللغة الطبيعية، وكيف أن الترجمة لا تستغني عن هذا التأمل ولو أنها قد تستغني عن التنظير.

(20) المصدر نفسه، ص. 35.
(21) المصدر نفسه، ص. 175.
(22) المصدر نفسه، ص. 180.
(23) مقابله الفرنسي: Traductologie
(24) مقابله الفرنسي: Traductique
(25) BERMAN: "La traduction et ses discours", p. 676.

وهنا تجدر الإشارة إلى ما أبداه «برمان» من حرص على التذكير بالأصل الفلسفي لهذين المفهومين؛ فقد صرح بأن «التجربة» مفهوم جوهري في الفلسفة تبوأ مكانة متميزة فيها منذ عناية «كانط» به، كما أكد على النسبة الفلسفية الصريحة والعريقة لمفهوم «التأمل»، موضحا أهميته في تجاوز الحدود الضيقة لمفهوم «النظرية» كما يتجلى في الممارسة العلمية على طريقة «علم الترجمة».

ولم يكتف «برمان» بالتذكير بالصفة الفلسفية للتجربة والتأمل، مبرزا فائدتهما الجليلة للترجميات، بل جاء بشاهد تاريخي يثبت به الصلة بين الاهتمام الفلسفي بهذين المفهومين وبين ازدهار الترجمة؛ إذ ذكر لنا أن فترة المثالية الألمانية التي شهدت ترسيخ هذين المعنيين كانت من أعظم فترات الترجمة الغربية، فضلا عن أن النقول التي وُضِعت في هذه الفترة صحبها تفكير فلسفي متميز في فعل الترجمة.

ولا تقف الترجميات عند حد استمداد مفاهيمها الأساسية من الفلسفة، بل جعلت من مهامها، مهمتين فلسفيتين خالصتين: إحداهما، «أخلاقيات الترجمة»؛ والثانية، «ميتافيزيقا الترجمة».

أ ـ أخلاقيات الترجمة: تنقسم هذه الأخلاقيات إلى قسمين: «الأخلاقيات الإيجابية» و«الأخلاقيات السلبية»[26].

ـ الأخلاقيات الإيجابية: ينظر هذا القسم الأخلاقي الأول في فضائل المترجم التي تتجلى فيما يبذله من جهد لكي تأتي نقوله على شرط الأمانة والصحة، اعترافا منه بوجود الغير واحتضانا لقيمه الحية؛ وحيث إن هذا الاحتضان يتعلق بما هو حي في الغير وما هو ملموس في عمله، فإن الأمانة والصحة لا تتحققان إلا بأداء الصورة اللفظية للأصل الذي وضعه هذا الغير، أي بالتزام الحرفية في نقله، فتكون الغاية الأخلاقية للمترجم هي استقبال هذه الحرفية الخاصة.

ـ الأخلاقيات السلبية: ينظر هذا القسم الأخلاقي الثاني في القيم الفكرية والأدبية التي تحمل المترجم على ترك توجهه الخلقي؛ ولا شيء يصرف المترجم عن هذا التوجه مثل القيم التي تؤدي إلى محو آثار الوجود الأجنبي من الأعمال المنقولة، بحجة تحسينها أو تكييفها أو «تطبيعها».

---

(26) BERMAN: L'épreuve de l'étranger, p.17.

ب ـ **ميتافيزيقا الترجمة**: تتعلق هذه الميتافيزيقا بتوجه المترجم إلى تجاوز تعدد وتفرق الألسن الطبيعية بما فيها لغته الخاصة، طلبا للغة الحق التي توجد في الأفق البعيد لكل لسان، ولا يخفى هنا أثر مفهوم «اللغة الخالصة» الذي جاء به «بنيامين» والذي جعل منه الأصل في تعاضد الألسن الطبيعية وتكاملها؛ غير أن «برمان» يرى أن هذا التوجه يستند إلى نزعة دفينة في نفس المترجم تحمله على تعاطي ترجمة كل ما يصادفه، ابتغاء تدارك النقص الذي يجده في لغته، فيعمد إلى تغييرها بما يخرجها عن وصفها الطبيعي، معتقدا أن اللغات التي يترجم منها تفوق لغته الخاصة في أوصافها؛ وبهذا، يكون التوجه الميتافزيقي للترجمة عبارة عن طلب اللغة الحق المصحوب بما يشبه تخريب اللغة الخاصة.

فيتبين إذن أن وجوه التعارض بين الفلسفة والترجمة تنمحي انمحاء عند «برمان»، وذلك لأن ما استخرجه من أصول مشتركة بينهما، لا يعدو كونه عناصر تنتمي أصلا إلى المجال الفلسفي، فيكون «برمان» قد بنى نظرته إلى الترجمة أو قل ترجمياته على أصول فلسفية صرف، تصورات وأبوابا؛ إذ اقتبس مفهوم «التجربة»، فاستعمله للدلالة على معاناة التعارض واقتبس أيضا مفهوم «التأمل»، فدل به على تفكير وسط بين النظر العلمي والمعالجة الأدبية، كما استمد من الفلسفة باب الأخلاقيات، فجعل ترجمياته تبحث في محاسن الترجمة ومساوئها، واستمد كذلك باب الميتافزيقا، فجعل هذه الترجميات تنظر في تطلع المترجم إلى الغيب اللغوي.

● وخلاصة القول في هذا الموضع أن كل واحد من المتفلسفة والمترجمة ممن اعتنوا بالفلسفة والترجمة معا من المعاصرين، اتخذ طريقا خاصا في التوفيق بين الصناعتين؛ فـ«هيدجر» انطلق من مفهوم «الوجود المستقل للغة» و«المعنى الأصلي للفظ»، فجعل الترجمة الموصولة بالفلسفة تستمع إلى الوجود اللغوي وتستنطق المعنى الأصلي فيه؛ واستعمل «غادامير» مفهوم «التأويل» و«الحوار» ليجعل الترجمة المتفقة مع الفلسفة نموذجا تتجلى فيه بكامل الوضوح الوشائج الخاصة التي تقوم بين المؤوِّل والنص كما يختص ببنية حوارية متميزة يتقلب فيها المحاوِر بين مرتبتين حواريتين اثنتين؛ واستند «بنيامين» من جانبه إلى مفهومي «البقاء» و«اللغة الخالصة»، فجعل الترجمة المجتمعة إلى الفلسفة تستبقي طلب الألسن الطبيعية للغة الحقيقية التي ما فتئت تتطلع إليها الفلسفة؛ أما «ديريدا»، فقد صدر عن مفهومي «الاختلاف» و«البقاء»، فجعل الترجمة

المتصلة بالفلسفة تمد الفلسفة بما تجاوز به المقولات المرتكزة على العقل المجرد وعلى الإحالة الخارجية؛ وأما «بنجامين»، فقد اعتمد على مفهومي «الكلمة» و«الاستعمال»، ليجعل الترجمة الموافقة للفلسفة تبقى محلا لتعدد المعاني ولو اقتضى السياق تعيين واحد منه؛ وأما «برمان» أخيرا، فقد توسل بمفهومي «التجربة» و«التأمل» ليجعل الترجمة المصاحبة للفلسفة تمتاز بكونها لا تنقطع عن الاستمداد من الفكر الفلسفي.

2 ـ نقد نظريات التقارب الماهوي بين الفلسفة والترجمة

أيا ما كانت طرق هؤلاء المتفلسفة والمترجمة في الجمع بين الفلسفة والترجمة، فإننا لا نريد هنا الوقوف طويلا عند ما جاء فيها من تقريرات أو تقديرات هي أقرب إلى التخيل الأدبي منها إلى التعمق الفلسفي، فمن ذلك المجازات والمفارقات التالية، قول «بنيامين»: «إن اللغة الحق غيب دفين يحمله كل لسان طبيعي»، وقول «هيدجر»: «إن اللغة تنطق فينا، ولا ننطق بها»، وقول «غادامير»: «إن الحوار الحق يسيِّرنا ولا نسيره»[27]، وقول «ديريدا»: «إن النص يقبل الترجمة ولا يقبلها»[28]، وقول «بنجامين» «إن للاختلاف اختلافا»[29]، وقول «برمان»: «إن الترجمة هي كشفُ كشفٍ»[30].

وإنما الذي يتعين علينا أن نقف عنده هو الوجه الذي تشترك به هذه الاتجاهات الستة في التوفيق بين الفلسفة والترجمة؛ فمن ينظر في هذه الاتجاهات المختلفة، فإنه يجد بأنها تنقسم قسمين كبيرين: قسم منها اشتغل بالفلسفة الترجمية، ويدخل فيه اتجاه «هيدجر» و«غادامير» و«ديريدا» و«بنجامين»، إذ مال كل واحد منهم إلى استلهام أحكام الفعل الترجمي في بيانه لخصائص الفعل الفلسفي، وقسم اشتغل بالترجمة الفلسفية، ويندرج فيه اتجاه «بنيامين» و«برمان»، إذ استعان كل منهما بمقولات فلسفية في توضيح جوانب من الممارسة الترجمية؛ غير أن من يمعن النظر في هذين القسمين، يتبين أنهما، وإن اختلفا من حيث استنادهما إلى أحد الطرفين: الفلسفة أو الترجمة، في بيان الآخر، فإنهما يشتركان في القيام بـ«مراجعة التصور السائد عن الترجمة»، وبالاجتهاد في استبدال غيره مكانه.

(27) «غادامير»، المصدر السابق، ص. 229.

(28) DERRIDA: **Des tours de Babel**, pp. 247-248.

(29) «بنجامين»، المصدر السابق، ص. 37، ص. 179.

(30) BERMAN: **"La traduction et la lettre"**, dans Berman et alii. **Les tours de Babel**, p. 89

لكن يبدو أن هذا الموقف المشترك، وإن تميز بطلب التجديد والتأسيس، لم يتول مراجعة هذا التصور بناء على المقتضى العلمي كما هو مطلوب، وإنما اكتفى فيها بالرجوع إلى المقتضى الفكراني، فضلا عن أن أصحابه لم يشعروا بالحاجة إلى تقديم «مراجعة الفلسفة» على مراجعة الترجمة؛ فلنوضح كيف أن هذا الموقف ضل طريقه إلى رفع التعارضات القائمة بين الصناعتين: الفلسفة والترجمة.

1.2 ـ المراجعة غير العلمية لمفهوم الترجمة

اعلمْ أن مراجعة التصور الترجمي التي دخل فيها هؤلاء جميعا، مفكرون ونقلة، ليست مراجعة يتوسل فيها المتفلسف أو المترجم بما توصلت إليه نظريات الترجمة العلمية من نتائج تعد موضوعية وتمكن من إعادة النظر في بعض عناصر التصور المتداول، وإنما ممارسة يقتبس فيها المتفلسف أو المترجم بعض المعاني العامة التي تولدت أصلا في مجال الفلسفة، فينزلها على مجال الترجمة، مخرجا للترجمة من ضوابط التقنية العلمية إلى تجوزات الفكر التأملي.

ورب قائل يقول بأن هذا التوجه الفلسفي في مراجعة الترجمة لا يصدق إلا على الفئة التي أخذت بـ«مبدإ الترجمة الفلسفية» وحدها، أما الفئة التي عملت بـ«مبدإ الفلسفة الترجمية» فلا يصدق عليها.

لكن هذا الاعتراض باطل، وبيان بطلانه أن هذه الفئة الثانية، وإن بدا أنها تنقل بعض مقولات الترجمة إلى الفلسفة، فإن هذا النقل عندها لم يتم رأسا من مجال الممارسة النظرية أو العملية للترجمة، حتى يكون علم الترجمة هو الذي أفاد ببعض مفاهيمه أو طرقه، البحث الفلسفي، وإنما تم بتوسط ما نسميه بـ«فلسفة الترجمة»، وهي النظر الفلسفي في الترجمة؛ وتوضيح ذلك أن المتفلسف أو المترجم يبدأ بأن يثبت للترجمة بعض الخصائص الجديدة التي توصل إليها بالتأمل الفلسفي فيها، ثم يعمد بعد ذلك إلى نقلها إلى الخطاب الفلسفي بوصفها تنير منه جوانب ظلت منسية أو مهملة أو مسكوتا عنها أو مجهولة.

وليس من العسير أن نبين كيف أن كل واحد من أهل الفلسفة الترجمية المذكورين سلك هذا الطريق غير المباشر؛ فـ«هيدغر» قد ميز ضربا من الترجمة أطلقنا عليه اسم «الترجمة التحقيقية»، على أساس اعتبارات فلسفية صرف، منها «مبدأ التكلم

الذاتي» و«مبدأ صحة المعنى الأصلي للفظ»، ثم جعل هذا التصور الفلسفي للترجمة هو الذي ينبغي أن تستمد منه الفلسفة الحقة وتحتذي أثره، حتى يكون لها منهج تأويلي كما هو منهج الترجمة التحقيقية؛ وكذلك «غادامير» تصور الترجمة على شاكلة حوار مزدوج، موجّـها في ذلك بمعنى الحوار الفلسفي، ثم جعل من هذا التصور الفلسفي للترجمة شاهدا نموذجيا على ما يجب أن يكون عليه التأويل الفلسفي؛ أما «ديريدا»، فما فتئ يسند إلى الترجمة أوصافا فلسفية نحو «الاختلاف» و«البقاء»، ويقرر بشأنها أحكاما تندرج في المفارقات التأملية نحو تأرجح النص الواحد بين قبول الترجمة وعدم قبولها، ثم ينقل هذه الأوصاف والأحكام كما لو كانت ذات أصل ترجمي إلى النص الفلسفي، جاعلا منه مجرد فرع للعمل الترجمي؛ ناهيك عن «بنجامين» الذي جاء بفلسفة للترجمة تجمع بين الفهم الديني للكلمة والفهم التحليلي للاستعمال، ثم قام ببناء تصوره الفلسفي على عناصرها كما لو كانت هذه العناصر مستمدة من ممارسة الترجمة نفسها، لا من الفلسفة.

2.2 ـ المراجعة الفكرانية لمفهوم الترجمة

لقد أشرنا من قبل إلى أن واضعي الفلسفة من الأوائل أرادوا بوضعها إنشاء معرفة تلتزم اتباع أسباب العقل وحدها وترك ما يخالفها، سحرا كان أو أسطورة أو دينا، كما أشرنا كذلك إلى أن ممارسي الترجمة من المتقدمين صاروا إلى الاعتقاد في أصلها الديني (قصة بابل)، كما صاروا إلى تقديم العمل بها في السياق الديني (ترجمة التوراة والإنجيل)، مما يؤدي إلى قيام تعارض بين التوجه الفلسفي والعمل الترجمي، فالأول يُـطـلـب فيه أن يكون عقلانيا وضعيا، بينما الثاني يُـطلب فيه أن يكون فكرانيا نقليا.

وإذ عرفت أن مقتضيات الصناعتين تتعارض فيما بينها، فاعلم أن العمل التوفيقي الذي دخل فيه أصحاب المراجعة الفلسفية للترجمة كان يستلزم منهم أن يشتغلوا بصرف الأوصاف الفكرانية للترجمة التي ورّثها لها أصلها الديني، حتى لا يخرج عملهم عن الوصف الفلسفي الذي كانوا يطلبونه له؛ لكن العجب أن هؤلاء لم يلتفتوا إلى ما يلزمهم من الاشتغال بمحو الفكرانية، بل تركوا الترجمة على حالها في حمل هذه الصفات، ودخلوا، على العكس من ذلك، في ترسيخ الأصل الديني لهذه الصفات وابتداع ضرب من «التفلسف» فيها، ثم نقلوا هذه الصفات وما أفضى إليه

هذا «التفلسف» من معان إلى مجال الممارسة الفلسفية، فأضحى لا يقل فكرانية عن مجال الترجمة، مع دوام اعتقادهم أنهم ما زالوا يقومون بشروط التفلسف كما وصفها الأوائل.

1.2.2 ـ فكرانية «بنيامين»: صدر «بنيامين» في موقفه من الترجمة عما جاء في التوراة عن طبيعة اللغة وعما أقره تصوف «القبالة» اليهودية من أصول عقدية نحو ظهور «المخلِّص» الذي يعيد إلى الكون تآلفه بعد اختلاله[31]، ثم عمد إلى الفلسفة، فجمع بين «الخلوص اللغوي» الذي تطلبه (أي تطلبه عن طريق اللغة الخالصة) وبين «الخلاص الإنساني» الذي يطلبه الدين والذي قام «بنيامين» بنسبته إلى الترجمة أيضا عن طريق إثبات وظيفة الإبقاء لها، فقد تقدم أن النص الأصلي يخلد بواسطة نقوله.

2.2.2 ـ فكرانية «برمان»: يثبت «برمان» للترجمة توجها ميتافزيقيا مستمدا من فكرة «بنيامين» في الجمع بين «الخلوص اللغوي» و«الخلاص الديني»[32]، كما أنه يدعو إلى حفظ ما قضت به الإرادة الإلهية من تعدد اللغات[33]، فضلا عن أنه يعتنق اتجاها في الترجمة يضفي على النصوص الأصلية قداسة أشبه ما تكون بالقداسة التي تُخلَع عادة على النصوص الدينية، كما أنه يجد في بعض ترجمات هذه النصوص نماذج مثلى للترجمة الحقيقية وأحداثا فاصلة في مسار العمل الترجمي، إن تأسيسا له، أو اعترافا به، أو تغييرا له[34]، ولا عجب إذذاك أن ينتهي إلى القول بأن للترجمة دورا دينيا في التاريخ[35]؛ وعندما يأتي إلى التأسيس الفلسفي لترجمياته، فإنه لا يبالي أن تكون هذه التقريرات بصدد الترجمة تتعارض مع مقتضيات النظر الفلسفي، بل ينقلها إلى صلب هذا التأسيس ويدمجها في عناصره كما لو أنها كانت تستوفي هذه المقتضيات النظرية.

3.2.2 ـ فكرانية «هيدغر»: إن «هيدغر»، وإن لم ينشغل صراحة بالأصل البابلي للترجمة ولا بالمقصد التخليصي التوراتي لها، فقد أورد إشكالاتها في سياق من

---

(31) «بنيامين»، المصدر السابق، ص. 97-98.

(32) BERMAN: L'épreuve de l'étranger, pp.21-23.

(33) المصدر نفسه، ص. 289.

(34) المصدر نفسه، ص. 25.

(35) BERMAN: "La traduction et ses discours", p.16.

المفاهيم التي لا يمكن الشك في نسبتها إلى المصطلحات المتداولة في المجال الصوفي، ولا يبعد أن يكون قد استأنس بها خلال الفترة الدراسية الأُولَى التي قضاها في تحصيل اللاهوتيات المسيحية؛ من هذه المفاهيم الصوفية، نخص بالذكر «الفهم» و«التأويل» و«الانكشاف» و«التجلي» و«الغفلة» (أو«النسيان») و«الحضور» و«الورود» و«الوهب» و«الإمداد» و«الإلقاء» و«السمع»، ولما كانت هذه المفاهيم تشكل جزءا من الجهاز التصوري الذي توسل به «هيدغر» في إنشاء فلسفته الوجودية، فقد شاركت الفلسفة الترجمة عنده في الانبناء على مجموعة من المعاني التي لا يمكن أن يثمرها النمط العقلاني التجريدي، وإنما تثمرها شدة الاستغراق في التربية الروحية للدين؛ فكان «هيدجر» من أولئك الذين اقتبسوا ما شاؤوا من مقولات تناهض المعقول التجريدي، ثم ألبسوها لباس التأمل الفلسفي، مع الاجتهاد في تنسية أصلها العقدي فيما طلبوه من الإيقاظ الفكري؛ وحسبنا شاهدا على ذلك ما بذله «هيدغر» من جهد في تخريب المقولة التي ظلت الفلسفة تتحدد بها منذ نشأتها، حتى صارت تستعمل بدلها، وهي «النظر»، وفي استبدال مقولة «السمع» مكانها، علما بأن السمع هو الطريق الإدراكي الذي اختصت المعرفة الدينية باتخاذه في فهم حقائقها الغيبية؛ فأصبح المتفلسف، بعد أن كان مستغرقا في النظر، مدعوا إلى الاستماع إلى ما يقال في اللغة كما كان المتدين يستمع إلى ما يتنزل من الوحي.

4.2.2 ـ فكرانية «غادامير»: إن «غادامير» وإن كان شديد الوعي بمدلول التصور التوراتي لاختلاط الألسنة الإنسانية[36]، فإن الذي استوقفه طويلا هو حدث التخليص الإنجيلي الذي تمثل في قصة التجسيد وتبلور في معتقد التثليث[37]؛ فلقد رام أن يبين كيف أن التأويل (أو الفكر) الذي تنبني عليه أساسا الترجمة لا ينفك أبدا عن اللغة، فانبرى لتاريخ الفكر الغربي يبحث فيه عن السند الذي يقوي به دعواه، فلم يجد إلا المبحث الديني المسيحي الذي دار على مسألة التجسيد الإلهي، إذ أن هذا المبحث ربط بين هذه المسألة ومسألة الكلام، فضلا عن أن فعل التجسيد الإلهي شبيه بفعل الالتحام بين الفكر واللغة، ولنسمه «التجسيد اللفظي».

أ ـ الشبه بين التجسيد الإلهي والتجسيد اللفظي: فكما أن الإله في التجسيد

(36) «غادامير»، المصدر السابق، ص. 288.

(37) المصدر نفسه، ص. 268-278.

الأول لا يحمل صورة الإنسان فقط، مع بقائه على أصل الألوهية، وإنما يصير أيضا إنسانا حقا بموجب الصلب وعذابه، فكذلك الفكر في التجسيد الثاني لا يلبس لباس اللغة فقط، مع بقائه على أصل التجريد، وإنما يصير أيضا كلاما حقا بمقتضى دلالته على الشيء ذاته.

ب ـ الربط بين مسألة التجسيد ومسألة الكلام: يتجلى هذا الربط في الفكر الديني المسيحي في أمرين:

أحدهما، أن الخلق يتم بواسطة الكلام الإلهي، إذ يكون خروج الأشياء من العدم إلى الوجود، أو قل تجسيدها، في ذوات مخصوصة حاصلاً بالأمر الإلهي: «كن فيكون».

والثاني، أن إرسال الإله الابن هو إرسال الكلمة، بحيث إن صدوره عن الإله الأب لا ينقص منه شيء، وينتهي باتحادهما على وجه الكمال.

ولا يجد «غادامير» في هذه العقيدة التثليثية التي فلسفها الفكر المسيحي نموذجا لما يحدث من الالتحام بين الكلام النفسي الذي هو الفكر وبين الكلام الخارجي الذي هو اللغة فحسب، بل يرى أن الأصل في هذا الالتحام الفكري اللغوي هو، على الحقيقة، تجلي سر التثليث فيه[38]، بحيث تكون تجليات «الكلمة» سببا في انمحاء تعدد المظاهر الكلامية، خطابات أو لغات[39].

فيكون «غدامير» بذلك قد بلغ النهاية في التأسيس الديني للتأويل الترجمي؛ فلم يكتف بالاستناد إلى حدث «بابل» وحدث«الخلاص» باعتبار أن الأول أقر حقيقة الترجمة وأن الآخر أقر حقيقة الكلمة، بل جعل بنية الترجمة وبنية الكلمة بنيتين تثليثيتين صريحتين، بمعنى أنه لا يمكن تعقلهما أو قل، باصطلاحه، فهمهما إلا بالتوسل بمقولات التصور التثليثي كما جاء في قصة الخلاص؛ وعلى هذا، يكون «غادامير» قد اتخذ نموذجا فكرانيا كنمط للتفكير الفلسفي في مسألة الترجمة، مخلا بالمقتضى الأصلي للنظر الفلسفي وواقعا بذلك في أفحش مظهر لعدم الاتساق.

5.2.2 ـ فكرانية «ديريدا»: يذهب «ديريدا» بعيدا في بيان الأصل الديني للترجمة، فيتعمق أكثر من غيره في قصة بابل، متغلغلا في مدلول اللفظ «بابل»،

(38) المصدر نفسه، ص. 271.

(39) المصدر نفسه، ص. 287.

وناظرا في صيغته الاشتقاقية وفي معناه اللغوي، ومستنتجا منهما من المعانى البعيدة ما تزيد به الدلالة الدينية للترجمة رسوخا، فَيُسَلِّم أن هذا اللفظ مشتق من «با» التي تعني الأب و«بيل» التي تعني الإله[40]، ويستنبط من ذلك أن معناها الجامع «الإله الأب»، مما يستفاد منه شدة حرصه على بث بذور المسيحية في التوراة، حتى لا تكون قصة أصل الترجمة قد استقل بإنشائها دين واحد كما غلب الظن بذلك، وإنما يشترك في هذا الإنشاء دينان اثنان: اليهودية والمسيحية، حتى يقوى سياقها الديني بما لا مزيد عليه.

ولما كان لفظ «بابل» يفيد، بالإضافة إلى هذا المعنى اللغوي (أي «الإله الأب»)، معنى جرت به عادة الاستعمال، وهو «الاختلاط»، واشتقت له كلمة «البلبلة»، فقد صار هو نفسه لفظا مختلطا يدل في نفس الوقت على اسم عَـلَـم خاص ببلد معين وعلى اسم عام هو الاختلاط، مثله في ذلك مثل الاختلاط الذي أصاب لسان أهل هذا البلد بسبب تخريب الإله للبرج الذي أشادوه؛ وإذا دخل الاختلاط على اسم «بابل» وعلى ألسنة البابليين، فلا بد أن يدخل على مفهوم «الترجمة» التي هي فرع لهذا الاختلاط في الاسم والألسن، فتكون في ذات الوقت واجبة ومحرمة، ضرورية ومستحيلة[41]، كما يدخل على الأصل الذي تنقله الترجمة، فهو نص يستدعيها، بل يوجبها، لكنه يظل يقبلها ولا يقبلها معا؛ وليس من نص أصلي أدل على هذه الحال من النص المقدس، حتى استحق أن يكون المقياس المثالي الذي يمكن أن نقيس به قيمة الترجمة، ولا نص مقدس أصلح لأن يكون أداة لهذا التقويم من الفقرة نفسها التي جاءت في سفر التكوين عن برج «بابل»[42].

فيكون «ديريدا» قد بلغ مبلغا بعيدا في ترسيخ البنية الفكرانية للترجمة وفي نقل خصائصها إلى الفلسفة التي ليس مدارها عنده إلا على إشكالات الترجمة، نظرا لأن أصل الاختلاف الذي تنبني عليه لا يعدو كونه فرعا لأصل الاختلاط الذي تنبني عليه الترجمة.

---

(40) DERRIDA: Des tours de Babel, pp. 210-211.؛ لا يهمنا هنا التحقق من صحة هذا الاشتقاق الذي ذهب إليه «فولتير» بقدر ما يهمنا تسليم «ديريدا» به وبناء دعاوى ميتافيزيقية عليه.

(41) المصدر نفسه، ص. 214.

(42) المصدر نفسه، ص. 247.

6.2.2 ـ **فكرانية «بنجامين»**: إن تأثر «بنجامين» بنظرية «بنيامين» في البقاء ونظرية «ديريدا» في الاختلاف جعله لا يسلِّم بأصولهما في التوراة فحسب، بل يجمع بين هذه الأصول التوراتية جمعا في بناء وجهة نظره في الترجمة؛ فمن معاني التوراة التي تستند إليها نظرية «بنيامين» معنى «البدء» الذي جاء في مطلع التوراة[43]، كما أن من معاني التوراة التي تنبني عليها نظرية «ديريدا» معنى «الاختلاط»، أو قل «التنازع» الذي يفيده لفظ «بابل»، فكان أن وصل «بنجامين» بين هذين المعنيين الدينيين: «البدء» و«التنازع»، جاعلا من هذا الوصل ركنا أساسيا في موقفه من الترجمة، واتخذ هذا الوصل عنده صيغة المبدأين التاليين: أولهما، «الكلمة هي محل التنازع»، والآخر، «في البدء كان التنازع»[44]؛ فواضح أن كلا من المبدأين يندمج فيه معنى «الكلمة البدئية» ومعنى «التنازع البابلي» معا، كما أنه واضح أن المبدأ الثاني مستنبط من القول الذي جاء في مطلع التوراة بواسطة المبدإ الأول الذي يجيز لنا أن نستبدل «التنازع» مكان «الكلمة».

وقد عمد «بنجامين» إلى اشتقاق الصفة: «البدئي»[45] واستعمالها استعمال الاسم ليدل بها على هذه الحقيقة التعددية الأولى، تمييزا لموقفه عن موقف غيره، لاسيما «هيدغر» الذي يقول بوجود معنى أصلي لا تنازع فيه ولا تغاير، فيكون ما هو بدئي نقيضا لما هو أصلي، مما يوضح حرص « بنجامين» على أن تكون لمفهوم «الاختلاف» عنده صلة ظاهرة بمصدره الديني بحيث تكون صيغته اللفظية كافية لحمل المتلقي على استحضار شاهده من التوراة.

فحينئذ يكون «بنجامين» قد بنى نظريته في الترجمة على عناصر فكرانية مختلفة من مقولات ومبادئ، عناصر تجعل هذه النظرة متناقضة في جملتها، وذلك لادعائها التأسيس الفلسفي للترجمة، مع أن هذا التأسيس ليس في جزء منه إلا تأصيلا دينيا صريحا.

3.2 ـ ترك واجب الابتداء بمراجعة مفهوم «الفلسفة»

من المعلوم أنه إذا تعارض طرفان، فإن أحد الطرق لرفع هذا التعارض يكون

---

(43) «بنجامين»، المصدر السابق، ص. 108.

(44) المصدر نفسه، ص. 151.

(45) المصدر نفسه، ص. 164، ص. 178.

بالتمييز في أحد الطرفين المتعارضين بين جانبين اثنين يعد أحدهما مردودا والآخر مقبولا، فيحمل معنى هذا الطرف على جانبه المقبول، ثم يقابل بينه وبين الطرف الثاني.

وهكذا، فمتى تعارض الطرفان: الترجمة والفلسفة، فإن هذا الطريق في رفع التعارض بينهما يفتح باب إمكانين اثنين، إما جعل الترجمة ضربين أو جعل الفلسفة ضربين، وقد رأينا أن الإمكان الأول هو الذي غلب طلبه على الفلاسفة والتراجمة، فقاموا أساسا بمراجعة الترجمة واتبعوا فيها طريقا فلسفيا لا طريقا علميا؛ إلا أن هذه المراجعة الفلسفية للترجمة لم تكن مراجعة للفلسفة من خلال الترجمة، وإنما كانت مراجعة للترجمة تتوسل أصلا بالمقولات التقليدية للفلسفة، سواء بطريق مباشر كما في الترجمة الفلسفية أو بطريق غير مباشر كما في الفلسفة الترجمية.

1.3.2 ـ تبعية الفلسفة الترجمية للفلسفة التحليلية: يدعي بعض مؤرخي الفكر بأن اتجاه أهل الفلسفة الترجمية أحدث تحولا جذريا في المسار الفلسفي قطع الصلة بالمقولات الفلسفية التقليدية؛ صحيح أنه لا يسعنا هنا إلا التسليم بأن أهل الفلسفة الترجمية من أمثال «هيدغر» و«غادامير» و«ديريدا» و«بنجامين» ما فتئوا هم أنفسهم يزعمون أنهم قطعوا الصلة بالفلسفة التقليدية، وأنهم فتحوا عهدا جديدا في الممارسة الفلسفية سمي بـ«عهد ما بعد الحداثة» أو «عهد ما بعد التنوير»؛ فلا ريب أن لهذا الاتجاه الفلسفي سمات فكرية متميزة تجعل له خصوصية معينة تفصله عما رسخ في الأذهان من مقتضيات التفلسف على طريقة «العقلانية الديكارتية الكانطية»؛ لكن الراجح أن هذه السمات الفكرية ليست كافية لأن تثبت ما يدعيه أصحاب هذا الاتجاه من الانقطاع الكلي عن الفلسفة التقليدية، وبيان ذلك من طريقين: أحدهما الموضوعات التي طرقوها، والثاني المنهج الذي اتبعوه في طرقها؛

أ ـ موضوعات الفلسفة الترجمية: فهي المسائل التي عالجتها الفلسفة التقليدية في أبواب متفرقة، منها «اللغة» التي كاد التفكير الفلسفي لا يفارق النظر فيها في مختلف أطواره (مثل «أفلاطون» و«أرسطوطاليس»)، ومنها أيضا «التأويل» الذي شغل المتفلسفة ممن نظروا في المسألة الدينية (نحو «أوغسطين» والغزالي وابن رشد و«توماس الأكويني»)، ومنها كذلك «الكتابة» التي بحثها القدماء في باب مراتب الوجود

ومراتب البيان (مثل «أرسطوطاليس» والغزالي وابن حزم)[46]، ومنها أيضا «الكلمة» التي نظر فيها المتقدمون، إما من حيث صلتها بالمسمى الشيئي أو صلتها بالعقل الكوني أو بالروح الإلهي.

ولم يقتصر بحث هذه الموضوعات: اللغة والتأويل والكتابة والكلمة، على المتقدمين من الفلاسفة التقليديين، بل كان هو الشغل الشاغل لفلاسفة معاصرين ممن عرفوا بأهل الفلسفة اللغوية أو الفلسفة التحليلية؛ فهؤلاء، على دوام انكفائهم على المسألة اللغوية في مختلف جوانبها، لم يدعوا أنهم قطعوا الصلة بالممارسة الفلسفية التقليدية فيما تقتضيه من موضوعات علمية، وفيما تعتمده من مناهج منطقية؛ ولا نعدو الصواب إن قلنا بأن السبب في اهتمام أصحاب الفلسفة الترجمية بالإشكالات اللغوية يرجع إلى ظهور الفلسفة التحليلية وبسط سلطانها على الإنتاج الفلسفي، فكان هذا الاهتمام منهم، على الأصح، بمنزلة ردة فعل عليها، نقضا لآرائها ووضعا لبديل عنها؛ فلا تكون الفلسفة الترجمية إذن قد اشتغلت بالموضوعات المذكورة ابتداء، وإنما تبعا لاشتغال الفلسفة التحليلية بها، فضلا عن أن تكون قد استقلت بها استقلالا، حتى يصح ما ادعته من تمام انفصالها عن الفلسفة التقليدية.

ب ـ **منهج الفلسفة الترجمية**: اتبع أهل الفلسفة الترجمية في تأمل هذه الموضوعات اللغوية منهجا يتحدد بما يناقض المنهج الذي سلكه أهل الفلسفة التحليلية؛ فإذا جعل هؤلاء زمام اللغة في يد المتكلم يُقوِّم اعوجاجها ويستخرج صورها، فقد جعل أولئك زمام المتكلم في يد اللغة، تؤويه إيواء وتنطق فيه نطقا؛ وإذا قرر التحليليون أن صحة دلالة اللفظ تكون بثبوت مسماه الخارجي للعين الناظرة، قرر الترجميون أن صحة دلالة اللفظ تكون بثبوت معناه الداخلي للأذن السامعة؛ وإذا رأى هؤلاء أن الوجود هو أصل اللغة الذي يضمن فائدتها، رأى أولئك أن اللغة هي أصل الوجود الذي يهبه حضوره؛ وإذا قرر الأولون أن العقل هو ماهية اللغة التي تزودها بالمعقولات، قرر الآخرون أن التجربة هي ماهية اللغة التي تمدها بالمعاني؛ وإذا جعل هؤلاء النطق صفة أولية لطبيعة اللغة وجعلوا التداول صفة

---

(46) «أرسطوطاليس»، كتاب العبارة، ص. 24-32؛ الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986 ، الجزء 3، ص. 121-126؛ ابن حزم، رسائل ابن حزم، الجزء الرابع، ص. 95-97.

أساسية لوظيفتها، جعل أولئك الكتابة صفة أولية لطبيعة اللغة وجعلوا التأويل صفة أساسية لوظيفتها؛ وإذا ادعى الأولون تفحص قضايا لغوية جوهرية بطريق مبني على مبادئ محددة، ادعى الآخرون تأمل إشكالات لغوية جانبية بطريق متوسل بمعالم هامشية.

ومتى ظهر أن الفلسفة الترجمية تتحدد تحددا جدليا بالفلسفة التحليلية كما يتحدد النقيض بالنقيض، أدركنا كيف أن ادعاء أهلها إحداث منعطف جديد في التفلسف أَوْلى به أهل الفلسفة التحليلية، لأن الأصل في الانعطاف على اللغة بمنهجية مستحدثة يرجع إليهم، بحيث يكون انعطاف الترجميين عليها تبعا لهذا الانعطاف التحليلي ولو أنهم سلكوا فيه مسلكا يعارض مسلك التحليليين؛ وقد أقر بعض النقاد بهذه الأولوية إقرارا، وسمى المنعطف الذي أحدثه التحليليون باسم «المنعطف اللغوي»[47]؛ وليس في معنى «المنعطف» ما يدل على القطع الذي لا صلة فيه ولا رجعة معه كما لو كان طفرة تحمل إلى عالم غريب، وإنما معناه تغيير الوجهة إلى ما لم يقع التفطن إليه إلى حد الآن؛ ومعلوم أن الفكر الإنساني ما فتئ يشهد مثل هذه التغيرات بموجب سنة التطور التي لا ينجو منها أي شيء، بالإضافة إلى نزوع هذا الفكر إلى التقدم بالمعرفة، توسيعا لآفاقها وتعميقا لأسسها، ومما يقوم حجة على أن الانعطاف لا يعني أبدا الانقطاع إسناد هذه الصفة إلى أحدث طور من الأطوار التي تدرج فيها المنعطف اللغوي نفسه، وهو العناية بالمسألة الحوارية، إذ صار يقال «المنعطف الحواري»؛ فبدهي أن هذا المنعرج الجديد هو من جنس المنعطف اللغوي، وليس من نقيض جنسه، حتى يجوز أن نعده «انقطاعا».

وقد غلب على بعض العقول الحكم بالانقطاع أو الانقلاب حيث كان يجب عليهم أن يحكموا بالانعطاف أو الانعراج، مما يدعو إلى وضع فلسفة في الانعطاف تضاهي ما ذاع وشاع من فلسفة مسهبة في الانقطاع منذ أن وضع الفيلسوف الفرنسي «غاستون باشلار» مفهوم «القطيعة المعرفية»، حتى يقع تصحيح اعوجاج هذا المسلك في تقدير التحولات والتقلبات التي تطرأ على المعرفة الإنسانية، فلا يُتَعسف فيه ولا يُشتط، وحتى يتم تبين حقيقة ما يتطرق إلى الفلسفة من تغيرات، هل هي من الضرب الانقطاعي أم من الضرب الانعطافي؟ وإن كان الغالب على الظن أنه لا

(47) انظر RORTY, R.: Linguistic Turn

انقطاع في الفلسفة التقليدية، وإنما غاية التغيير فيها الانعطاف وكفى.

وإذا صح أن ظهور الفلسفة الترجمية متفرع تفرعا جدليا عن ازدهار الفلسفة التحليلية في النصف الأول من هذا القرن، صح معه أيضا أن الصفة الانعطافية لمنهج الأُولى لا بد وأن تكون أضعف من الصفة الانعطافية لمنهج الثانية، لأن الأصل أَوْلى بالانعطاف من الفرع.

2.3.2 ـ تبعية الفلسفة الترجمية للفلسفة المتأدبة: لم يقف أهل الفلسفة الترجمية عند هذا الحد، بل دخلوا في معارضة المنهج المنطقي للتحليليين، فأفضت بهم هذه المعارضة إلى سلوك منهج يأخذ بأسباب الأدب، فزاوجوا في كتابتهم بين التخييل الشعري والتدليل الفلسفي، واستوى عند بعضهم طلب المعنى الفلسفي في الشعر وطلب الصورة الشعرية في الفلسفة؛ ولئن كنا لا نعارض، بل نحبذ، وصل الفلسفة بالأدب كيما يزول عنها قلق العبارة وتجد السبيل إلى الأخذ بأسباب البلاغة، فإننا لا نوافق على ما سار عليه بعضهم من الخلط بين الفلسفة والأدب، حتى حسب أنه يغوص على جواهر الفلسفة أو لطائف الحكمة حيث لا يعدو أنه يهيم في واد من وديان الشعر أو أودية الخيال.

ومهما يكن الأمر، فإن هذا الطريق الذي اتبعه «الترجميون» في الجمع بين الفلسفة والأدب ليس بدعا ولا عجبا[48]، فلم يسبقوا غيرهم إليه ولا أتوا فيه بما لم يتقدم لغيرهم؛ فقد عرفه الأوائل والمتقدمون كما عرفه المتأخرون والمحدثون، وأجاد بعض هؤلاء وأولئك في تقنياته وأساليبه، حتى برعوا في التأليف بين الصيغة الشعرية والمضمون الفلسفي، وإن رجعت الغلبة إلى خصومهم الذين آثروا الفصل بين هذين المجالين ونحوا بالفلسفة منحى يستبدل بالصيغة الأدبية الصيغة العلمية.

ومتى عرفنا أن أهل الفلسفة الترجمية لم يسبقوا إلى ممارسة «تأديب» الفلسفة، وإنما قلدوا فيه من تعاطى إليه من أسلافهم الفلاسفة والشعراء، ظهر أن الانعطاف الذي نسب إليهم لم يكن دون الانعطاف التحليلي درجة واحدة فحسب، بل كان دونه درجتين، لأن أهل الانعطاف التحليلي خالفوا جمهور المتقدمين فيما صاروا إليه من

---

(48) سنتناول بتفصيل صلة الأدب بالفلسفة في الجزء الثاني من فقه الفلسفة، وهو الجزء الذي يحمل عنوان: **العبارة الفلسفية**.

تمييز غرض الفلسفة عن غرض العلم، فلم تعد الفلسفة عندهم تطلب النظر في الوقائع كذي قبل، وإنما تكتفي بالنظر في كيفيات التعبير عن هذه الوقائع، جاعلة من المسائل الفلسفية مسائل لغوية صريحة؛ أما أهل الانعطاف التأديبي، فقد وافقوا المتقدمين ممن وصلوا بين الفلسفة والأدب، كما اتبعوهم في طرق التحويم على معان ومقاصد تخرج عن مألوف المتفلسفة المتمنطقين؛ وحيث إن الانعطاف الموافق لما تقدم أضعف من الانعطاف المخالف، فإن أهل الانعطاف التأديبي يكونون قد ضعفوا عن القيام بما قام به أهل الانعطاف التحليلي من التغيير المنهجي، فضلا عن ضعفهم الناتج عن تبعيتهم الجدلية لهؤلاء.

وعلى الإجمال، إن الانعطاف الذي دخل فيه أهل الفلسفة الترجمية ليس في قوة الانعطاف الذي سار فيه أهل الفلسفة التحليلية، إذ ينزل دونه بمرتبتين، أحدهما بسبب تبعيته التاريخية للتحليليين من المعاصرين، والثانية بسبب تبعيته المنهجية للمتأدبين من المتقدمين.

ويترتب على هذا بطلان ما ذهب إليه بعض المؤرخين من كون الفلسفة الترجمية تشكل تحولا في المسار الفلسفي، تحولا بلغ درجة إحداث انقطاع بين طورها الخاص والأطوار السابقة من هذا المسار؛ فقد ظهر أن هذا الانقطاع، على تقدير إمكان حصوله في مجال الخطاب الفلسفي، لم يكن حقا من نصيبها، وإنما كل صنيعها ينحصر في انعطاف محدود لم يقدر على أن يضاهي الانعطاف التحليلي لظهور تفرعه منه، فيلزمنا إذن التسليم بأن اتجاه الفلسفة الترجمية اتجاه ينخرط في الفلسفة التقليدية كما ينخرط فيها اتجاه الفلسفة التحليلية، فتكون المفاهيم الفلسفية التي تَوَسَّلَ بها في المراجعة الفلسفية للترجمة من جنس المفاهيم التي تداولها الفكر الفلسفي التقليدي في هذا الطور أو ذاك من سالف أطواره.

فيتضح مما سلف أنه لو ثبت وجود مراجعة للفلسفة عند أصحاب الفلسفة الترجمية، لكانت من جنس الانعطاف، لا من جنس الانقطاع، بموجب التبعية المزدوجة التي وقعوا فيها كما تم تحقيق ذلك، لكن مراجعة الفلسفة التي نظفر بها عند هؤلاء، على ضعفها، لم تكن ثمرة مباشرة لاختيار طرف الفلسفة من الطرفين المتعارضين، على أساس تبين كامل لموجبات تقديم مراجعته على مراجعة طرف الترجمة، وإنما كانت، على العكس من ذلك، ثمرة تابعة لاختيار طرف الترجمة

والابتداء بالنظر فيه، بالإضافة إلى أن هذا النظر سلك المسلك الفلسفي، بدل أن يسلك المسلك العلمي المطلوب في مثل هذه الحالة.

● فإذن ما حصله هؤلاء من معان فلسفية تتضمن سمات التجديد والتعمق يكون متولدا عن تأملهم في الترجمة وعمّا حملهم عليه هذا التأمل من تفاريق وتفاريع وتقارير استطاعوا بفضلها أن يتوصلوا إلى بعض وجوه التوفيق بين الفلسفة والترجمة، كما إذا ميز «هيدجر» بين ترجمة تحريفية وترجمة تحقيقية، وميز على وفقها بين فلسفة تشييئية وفلسفة تأويلية، ثم باشر التوفيق بين الصناعتين بالجمع بين الترجمة التحقيقية والفلسفة التأويلية بوصفهما الدلالتين الحقيقيتين لهما، أو إذا قرر «غادامير» أن الترجمة هي نموذج التأويل، فهما وتفاهما، فنقل هذا التقرير إلى الفلسفة، جاعلا منها مجال الشمول التأويلي، أو إذا لاحظ «ديريدا» تقلب النص بين قبول الترجمة وعدم قبولها، ثم نقل هذا التقلب إلى الكتابة الفلسفية، بحيث تصير فاقدة للإحالة والدلالة معا، أو إذا لاحظ «بنجامين» تعدد معاني الترجمة، فنقل هذا التعدد إلى الفلسفة، فضلا عن إقراره الصريح بأن أحد معاني الترجمة هو أنها مفهوم نتوسل به في بحث إمكانية التفلسف.

ولما لم تكن المراجعة الانعطافية للفلسفة عند أصحاب الفلسفة الترجمية ناتجة ابتداء عن تفحص طرف الفلسفة، فقد فات هؤلاء الوفاء بمقصودنا من «مراجعة الفلسفة»، ألا وهو الابتداء بنقد النموذج التقليدي للفلسفة، حتى يكون هو المرجع في نقد الترجمة، وليس العكس كما حصل معهم! وبعد أن وضحنا كيف أن الحاجة تدعو إلى مراجعة طرف الفلسفة، لا طرف الترجمة من طرفي التعارض الذي نحن مطالبون برفعه، لنتصدَّ الآن إلى بيان خطوات هذا الطريق الذي يقدم مراجعة الفلسفة على مراجعة الترجمة.

الباب الثاني

رفع التعارض
بين الفلسفة والترجمة

الشمولية الفلسفية شمولية نموذجية

لقد بيّـنَّا كيف أن الفلسفة، كما عرفها الفكر الإسلامي العربي، تتصف بخصائص أربع، نجملها فيما يلي:

أ ـ الشمولية في المقصد: تستهدف الفلسفة أن تكون المعاني التي تضعها والأحكام التي تقررها بالغة النهاية في الشمول، طلبا للوصول إلى اتفاق أفراد الإنسانية جميعا عليها، بصرف النظر عن انتماءاتهم الاجتماعية أو اختياراتهم الثقافية.

ب ـ المعنوية في الموضوع: تعمل الفلسفة على تجريد المعاني من قوالبها اللفظية والأحكام من بناها التركيبية، نظرا لأن الألفاظ والتراكيب عندها لا تعدو كونها أعراضا لغوية متغيرة وزائلة، بينما المعاني والأحكام هي، في جوهرها، ذوات ثابتة ودائمة.

ج ـ العقلانية في المنهج: تدعي الفلسفة سلوك منهج يربط الأسباب بمسبباتها، بمعنى منهج يربط الأدلة بنتائجها الضرورية كما يربط الظواهر بآثارها الملحوظة، حتى تبلغ مرادها في أن يتشبه العقل المُمَيِّز الذي في الإنسان بالعقل المنظم الذي في هذا الكون.

د ـ التبعية في المصدر: تطلب الممارسة الفكرية العربية العلم بالفلسفة، أصولا وأطوارا، عن طريق الترجمة المتواصلة من لغات أجنبية مختلفة، ظنا من أصحابها بأن الحقائق الفلسفية أحكام كلية صريحة، وأن الموضوع الفلسفي غرض معنوي محض، وأن المنهج الفلسفي هو الطريق العقلي الخالص .

فلنمض الآن إلى توضيح كيف أن مراجعة الفلسفة توجب علينا أن نميز في كل واحدة من هذه الصفات المسندة إلى الفلسفة جانبين اثنين: أحدهما فاسد يجب صرفه،

والثاني صحيح يؤدي العمل به إلى تجاوز تعارض الفلسفة المبدئي مع الترجمة، على الرغم من أن الترجمة مورست عليها منذ فترة مبكرة من تاريخها.

1 ـ أنواع الشمولية الأربعة

بادئ ذي بدء، نلفت الانتباه إلى اللبس الذي يكتنف استعمالات لفظ «الشمولية»؛ فإذا وصف شيء ما بأنه «شمولي»، فهاهنا اعتبارات ثلاثة:

أولها، أن يراد بهذا الوصف **عموم الاشتراك في المدلول**، بمعنى أن الشمولية صفة تقوم بالشيء، باعتباره يستغرق جميع ما يصلح له من الأفراد، أي أنه شيء موضوعي لا يخرج منه أي فرد، كائنا ما كان زمانه وكائنا ما كان مكانه.

والثاني، أن يراد به **مطلق الاشتراك في المدلول**، بمعنى أن الشمولية يتصف بها هذا الشيء، باعتباره يقبل وقوع الشركة في مدلوله، أي أنه مجرد شيء موضوعي لا تعلق له بوجود استغراق للأفراد ولا بعدمه.

والثالث، أن يراد به **عموم الاشتراك في الاستعمال**، بمعنى أن الشمولية صفة تقوم بهذا الشيء، باعتباره يتناول جميع العقلاء، أي أنه شيء إنساني لا يتخلف عنه أي عاقل، كائنا ما كان فكره وكائنا ما كان لسانه.

والرابع، أن يراد به **مطلق الاشتراك في الاستعمال**، بمعنى أن الشمولية يتصف بها هذا الشيء، باعتباره يقبل وقوع الشركة في استعماله، أي أنه مجرد شيء إنساني لا تعلق له بوجود استغراق للعقلاء ولا بعدمه.

فنحصل إذن على أربعة وجوه للشمولية:

أ ـ الشمولية بمعنى الاشتراك الدلالي الاستغراقي،

ب ـ الشمولية بمعنى الاشتراك الدلالي الإطلاقي،

جـ ـ الشمولية بمعنى الاشتراك الاستعمالي الاستغراقي،

د ـ الشمولية بمعنى الاشتراك الاستعمالي الإطلاقي.

1.1 ـ أنواع الشمولية المردودة

1.1.1 ـ الشمولية الجامعة: إذا نحن عرضنا الاستعمالات المشهورة في النصوص الفلسفية لعبارة «الحقائق الشمولية» على محك هذه الحالات الأربع، وجدنا

أن الغالب فيها الأخذ بحالة الاشتراك الدلالي الاستغراقي وحالة الاشتراك الاستعمالي الاستغراقي معا، فتكون الحقائق الفلسفية الشمولية هي الحقائق الفلسفية التي تتناول جميع أفراد موضوعاتها ويتلقاها بالقبول جميع العاقلين من المجتمع الإنساني، أو قل بإيجاز هي «الحقائق العامة العالمية»، فلنسم هذا الضرب من الشمولية باسم «الشمولية الجامعة».

ولا يخفى بأن الشمولية الجامعة هي بالذات الضرب الذي يقع به التعارض بين الفلسفة والترجمة، ذلك أنه **لا عموم في الترجمة**: فلا اللسانان: المنقول والناقل، يشتركان في جميع الخصائص ولا هما يشتركان في خصائص تعم جميع الألسن، ولا الطرق المتبعة في نقل نصوص أحدهما إلى الآخر تليق بجميع النصوص، فضلا عن أن تليق بالألسن قاطبة، كما أنه **لا عالمية في الترجمة**: فلا المضمون المنقول يرضي كافة الناطقين الذين نقل إليهم، ولا الطرق المسلوكة في هذا النقل تطمع في استرضائهم جميعا، فضلا عن أن يتقبل هذا المنقول، إن في شكله أو في مضمونه، كل ذي لسان، كائنا من كان.

وإذا كان الأمر كذلك، وجب صرف الشمولية الجامعة وطلب ضرب آخر من الشمولية الفلسفية يزول به تعارضها مع الخصوصية الترجمية.

من البين أننا إذا صرفنا الشمولية الفلسفية التي تجمع بين الاشتراك الدلالي المستغرق والاشتراك الاستعمالي المستغرق، أي الشمولية الجامعة، يبقى بين أيدينا ثلاثة ضروب من الجمع بين المعاني الأربعة للفظ «شمولية»، كل ضرب منها يتفرع عليه نوع خاص من الشمولية الفلسفية ننهض بفحص مدى ملاءمته لغرضنا في التوفيق بين الفلسفة والترجمة، وهذه الضروب هي:

أ ـ الجمع بين الاشتراك الدلالي الإطلاقي والاشتراك الاستعمالي الاستغراقي،

بـ ـ الجمع بين الاشتراك الدلالي الاستغراقي والاشتراك الاستعمالي الإطلاقي،

جـ ـ الجمع بين الاشتراك الدلالي الإطلاقي والاشتراك الاستعمالي الإطلاقي.

2.1.1 ـ الشمولية العالمية: يؤدي الضرب الأول إلى ما يمكن أن نطلق عليه اسم «الشمولية العالمية»، فلا يوفي بالمقصود الذي نروم بلوغه، لأن اتفاق الناس جميعا على معنى من المعاني الأساسية لا يمكن تصوره في الواقع، فضلا عن أن يكون

حاصلا فيه، وإنْ تَوهَّم الفلاسفة حصوله في المجتمع الإنساني النموذجي الذي وضعوه وسموه بـ«المدينة الفاضلة»، على أن هذا المفهوم الأخير نفسه، لم يصح لهم فيه رأي واحد، فضلا عن أن يتفق جملة الناطقين على معناه.

3.1.1 ـ الشمولية العامة: يؤدي الضرب الثاني إلى ما يمكن أن نطلق عليه اسم «الشمولية العامة»، فلا يصادف هو أيضا مرادنا، لأن مبدأ انطباق المفهوم الفلسفي على أفراده انطباقا لا يغادر منها واحدا لا يتفق ومقتضى التغيير الذي تنضبط به المعرفة الإنسانية، وإنْ تَصوَّر المتفلسفة وقوعه في العالم الشيئي النموذجي الذي ابتدعوه ودعوه بـ«عالم الـمُثُـل»، على تقدير أن هذا المفهوم يتناول أفراده كلها من غير تخلف، الأمر الذي هو بالذات موضع الحاجة إلى الإثبات.

2.1 ـ خصائص الشمولية النموذجية

إذا اندفعت الشمولية العالمية والشمولية العامة كما اندفعت الشمولية الجامعة، فلا يبقى إلا الضرب الأخير الذي يدور على الحكم بمطلق الاشتراك، سواء تعلق بعالم الأشياء أو تعلق بعالم الناطقين، ويعنى هذا أن الاشتراك هنا يخلو من التعيين، بحيث يصدق المفهوم المشترك فيه على الفرد من أفراده، لكن لا على واحد بعينه، وبحيث يستعمل الناطقون هذا المفهوم، لكن لا عدد معلوم منهم، لا بعضا ولا كلا.

وهكذا، فإن هذا الضرب الرابع من الشمولية لا يدعي «العالمية الإنسانية» التي تعارض «مبدأ تعدد اللغات» الذي هو الأصل في وجود الترجمة، ولا «العمومية الشيئية» التي تنافي «مبدأ تغير المعارف» الذي هو الأصل في عطاء الترجمة؛ ولما لم تكن هذه الشمولية شمولية «عالم المدينة الفاضلة»، حتى ينتفي صدقها على الناطقين في هذا العالم، ولا شمولية «عالم المثل» حتى يتعذر صدقها على أشياء هذا الواقع، فقد جاز لنا أن نأخذ بها ونجعل منها الشمولية التي تتميز بها الحقائق الفلسفية؛ فحينئذ، يلزم أن تدل الحقيقة الفلسفية على مطلق الانطباق على أفرادها، سواء صدق هذا الانطباق على جميع الأفراد أو صدق على بعضها فقط، كما يلزم أن تدل على مطلق الاستعمال من لدن الناطقين، سواء شمل هذا الاستعمال جميع الناطقين أو شمل بعضهم فقط؛ وبهذا، تكون الحقيقة الفلسفية حقيقة مفتوحة تدل على أفرادها دلالة لا توجب الحصر ولا تمنعه كما يستعملها الناطقون استعمالا لا يقتضي الإحاطة ولا يصرفها.

1.2.1 ـ الاستناد إلى الشواهد المثلى: إذا كانت الحقيقة الفلسفية بهذا الوصف، صارت شموليتها قابلة للتخصيص قبولها للتعميم، فقد يحصل الانطباق الدلالي المطلوب، على تشخصه في جزء معين من الأفراد، بحيث يكون هذا الجزء الدلالي المخصوص بمنزلة الشاهد الأمثل على الباقي من الأفراد، فيجعلنا نستغني، للعلم بالمطلوب، عن تناول هذا الانطباق لكل الأفراد كما إذا قيل: «الاستدلال ضروري»، فنكتفي بعنصر «البرهان» من مجموع أفراد الاستدلال، كما أنه قد يحصل الانطباق الاستعمالي المطلوب، على تحققه في جزء معين من الناطقين، بحيث يكون هذا الجزء الاستعمالي المخصوص بمثابة الشاهد الأمثل على الباقي من الناطقين، فيغنينا ذلك عن الحاجة إلى أن يشمل هذا الاستعمال كل الناطقين كما إذا قام أحد بأمر ما، فسقط عن غيره واجب القيام به، لأنه يكون قد سد مسده فيه.

2.2.1 ـ الاستناد إلى القيم المعرفية: إذ عرفتَ أن الأفراد التي تصدق عليها الحقيقة الفلسفية تتفاوت فيما بينهما، بحيث يكون بعضها أدل على هذه الحقيقة من بعض، فيُستغنى به عن غيره، وعرفتَ أن الناطقين بهذه الحقيقة يتفاوتون فيما بينهم، بحيث يكون بعضهم أبلغ استعمالا لها من بعض، فيُستغنى به عن غيره، فاعلمْ أن الأصل في هذا التفاوت الدلالي والاستعمالي يرجع أساسا إلى «القيم المعرفية» التي تتلبس بها الحقيقة الفلسفية[1]، ذلك أن هذه الحقيقة ليست أمرا مجردا خاليا من كل توجيه كما لو كانت شيئا معلقا في الهواء يأتيه الفيلسوف، فيقتنصه اقتناصا، وإنما هي حكم يستند إلى اعتبارات لها تعلق بأولويات أو أفضليات المتفلسف في البحث وطلب المعرفة، إذ له معاييره الخاصة في تقدير ما يجب حفظه من المعلوم، لظهور فائدته أو لثبوت أسبقيته عنده، وفي تقدير ما يجب تركه من هذا المعلوم، لقلة نفعه أو انتفاء صلاحيته عنده.

وهكذا، فإن الفيلسوف لا ينشئ حقيقته إلا وقد رجع فيها إلى استعداداته الذهنية وتوجهاته المعرفية ومصالحه العلمية، مما يجعل هذه الحقيقة ترد في **سياق تقويمي** ينزلها منزلة الشاهد الأمثل على الحقائق الفلسفية التي تضاهيها؛ ولا عجب إذذاك أن يتعامل المتلقي مع هذه الحقيقة في فهمه لها تعامل المُلْقي معها عند

---

(1) RESCHER, N.: The Strife of Systems, pp.95-116.

وضعها، فيرجع إلى عينة نموذجية من الأفراد التي تصدق عليها ومن المتكلمين الذين يستعملونها كما رجع الملقي بها إلى اختياره التقويمي باعتباره اختيارا نموذجيا، فلنصطلح على تسمية هذه الشمولية التي تقبل التخصيص النموذجي باسم «الشمولية النموذجية»، ولنذكر كيف أن هذه الشمولية الأخيرة توافق الخصوصية التي تتميز بها الترجمة.

فمتى كانت الحقيقة الفلسفية قد تكتفي بشاهدها الدلالي الأمثل وشاهدها الاستعمالي الأمثل، فإنها تصبح موافقة للحقيقة المنقولة من لسان إلى آخر، ذلك أن الترجمة تفترض أساسا أن المعاني التي تنقلها، تجد شواهدها الدلالية والاستعمالية المثلى في اللسان المنقول منه، فتكون شمولية الفلسفة، مادامت تنبني على التخصيص الأمثل، متفقة، بل متسقة مع خصوصية الترجمة؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد جاز حمل هذه الشمولية المتميزة على معنى «الخصوصية المنفتحة» التي لا تمنع من التعميم، تمييزا لها عن «الخصوصية المنغلقة» التي تمنع من التعميم والتي نادت بها أغلب النزعات النسبية.

2 ـ انواع النسبية المختلفة

1.2 ـ أنواع النسبية غير اللغوية

عرف الفكر الفلسفي «النسبية» منذ ادعاء «بروتاغوراس» أن الإنسان مقياس كل شيء، فيكون مجمل معنى «النسبية» هو «تعليق شيء بشيء» إلا أن تصور هذا التعليق تفاوتت درجاته عند القائلين به، أخفها القدح في مبدإ الثالث المرفوع وأشدها الدعوة إلى «الشكية» و«العدمية» و«الفوضوية»، كما أنه اتخذ أشكالا مختلفة عندهم، منها «النسبية في الأخلاق» التي تنكر ثبات القيم الأصلية للعمل الأخلاقي كما تنكر وجود معايير متفق عليها للفصل بين الأحكام والنظريات الأخلاقية المتعارضة فيما بينها، و«النسبية في الإدراك» التي تدعي أن المدركات الحسية والعقلية تختلف باختلاف السياقات الاجتماعية والثقافية والتاريخية، وأنها تورث أصحابها نظرة إلى العالم واحدة لا ثانية لها، بل توجلهم عالما منفصلا عن غيره انفصالا لا يمكن محوه أبدا؛ ومنها أيضا «النسبية في الحقيقة» التي تجعل الحقيقة تابعة لإطارات مرجعية معينة ولأشكال من الحياة مخصوصة، و«النسبية في المنهج» التي تقول بوجود مجموعات

متعددة من المعايير لتقويم المعرفة مع تساويها في الصلاحية؛ ومنها كذلك «النسبية في العالم» التي تنفي وجود نظام للعالم موضوعي واحد يشترك فيه جميع الناس، و«النسبية في العقل» التي تنزل القوانين والقواعد الاستدلالية المنطقية منزلة معايير اجتماعية تعمل فيها الثقافة والتاريخ(2).

2.2 ـ أنواع النسبية اللغوية

إن تلك النسبيات المختلفة، وإن لم تكن اللغة ضمن متعلقاتها، فإنها ارتبطت عند أصحابها، إن زيادة أو نقصانا، بالمسألة اللغوية،، وذلك لأن عناصر «السلوك» و«الإدراك» و«الحقيقة» و«المنهج» و«العالم» و«العقل» تتوسل جميعها باللغة، أي «تتوسط» بما استقر في اللغة من عادات في الاستعمال وما احتوته من مقولات التصنيف والتفريع وبنيات الترتيب والتنظيم؛ ولئن جاز أن تُتخذ من «موسوطات» اللغة، سلوكا أو إدراكا أو حقيقة أو منهجا أو عالـما أو عقلا، مواقف نسبية محددة، فَلأَنْ يجوز أن تُتخذ هذه المواقف من اللغة باعتبارها الواسطة أُخرى؛ فإذن لا نستغرب أن يتولى بعض اللغويين والفلاسفة الدعوة إلى النسبية اللغوية في أفحش صورها، ويجدر بنا الوقوف عند آرائهم، حتى نتبين الفروق بين الخصوصية المنغلقة التي تنتصر لها هذه الآراء وبين الخصوصية المنفتحة التي تنبني عليها الحقيقة الفلسفية كما نراها، ونخص بالذكر من أصحاب هذه الآراء ثلاثة، وهم: اللغوي الألماني «و. ف. هومبولت» واللساني الأمريكي « ب. ل. وورف» والمنطقي الأمريكي «و. ف. أو. كواين».

1.2.2 ـ نسبية «هومبولت»: بنى «هومبولت» نزعته في النسبية اللغوية على توجهه القومي؛ فقد ساوى بين الخصائص الروحية للمجتمع وبين الخصائص البنيوية للغته، جاعلا وحدتها من وحدته وبقاءها من بقائه، والعكس بالعكس؛ ودليله في ذلك «البنية النسقية» للغة، إذ يرى أنه لا وجود في اللسان الواحد للفظة المنعزلة ولا للجملة المنفصلة، بل كل عنصر لغوي فيه يرتبط بغيره ارتباطا لا يشاركه فيه غيره، ارتباطا يحمل إلى ارتباط ثان، وهكذا صعدا إلى أن يأتي على اللغة كلها، بوصفها البنية الارتباطية الكبرى التي يدخل فيها هذا اللفظ(3).

---

(2) انظر **MARGOLIS: The Truth about Relativism**

(3) انظر **HUMBOLDT, G.: De l'origine des formes grammaticales, Ducros, 1969.**

2.2.2 ـ نسبية «وورف»: أسس «وورف» نزعته في النسبية اللغوية التي اشترك فيها مع أستاذه الألماني الأصل «إ. سابير» على توجهه العلمي؛ فقد ادعى إضافة مبدإ جديد في النسبية إلى مبدإ النسبية الفيزيائية المعلومة، مقتضاه أنه لا مشاهدة فيزيائية توصل الملاحظين إلى صورة واحدة عن العالم، حتى يَتَثَبَّتَ تشابه خلفياتهم اللغوية؛ واستنادا إلى هذا المبدإ، رفض «وورف» أن تكون اللغة مجرد وسيلة لنقل معارف خارجية وموضوعية، جاعلا منها أداة تؤثر بمقولاتها وصيغها في إدراكاتنا وتجاربنا وأفكارنا تأثيرا يحدد مضامين وصور هذه الإدراكات والتجارب والأفكار[4].

3.2.2 ـ نسبية «كواين»: انطلق «كواين» في نزعته النسبية مما أسماه بـ«الترجمة الجذرية»، وهي ترجمة لسان بلغ منتهى الغرابة عنا، لا صلة تجمعنا إلى أهله، ولا ترجمان ينفعنا في فهمه؛ فصاغ مبدأه المعروف باسم «مبدإ امتناع تحدد الترجمة»، ومقتضاه أنه بالإمكان وضع معاجم مختلفة لترجمة هذا اللسان الغريب، بحيث تكون كلها موافقة لجملة الاستعدادات اللغوية لأهل هذا اللسان الغريب، لكن لا يكون بعضها موافقا لبعض؛ والسبب في ذلك أن اللساني، لما لم يكن بين يديه إلا جمل مقامية ملحوظة، فإنه يعمد إلى تقسيمها بحسب مجموعة من فرضيات التحليل التي يُسلِّم بها، إلا أن هذه المجموعة من الفرضيات قد تؤدي إلى تأويلات تختلف في مَاصَدَقها، كما تختلف في مفهومها، من غير أن يمنع هذا الاختلاف بينها من أن تكون جميعها ملائمة للسلوك اللغوي الملحوظ من المتكلم بهذا اللسان الغريب، فيكون إذن تخير اللساني لهذه المجموعة من الفرضيات أو لتلك، على الأصح، عبارة عن إسقاط للذات في اللسان الغريب، لا عن اكتشاف للغير من خلال الظفر بالبنيات المكونة لهذا اللسان؛ يترتب على ذلك أن كل لغة تختص بنظرة متكاملة إلى الواقع تجعل التواصل بينها وبين غيرها مطلبا بعيد المنال[5].

وباختصار، فإن النسبية اللغوية مع «هومبولدت» و«وورف» و«كواين» تجعل

---

(4) WHORF, B. L.: **Linguistique et anthropologie**, trad. CARME, C., Denoël / Gonthier, Paris, 1969.

(5) انظر QUINE, **From a Logical Point of View**, **Word and Object**.

الألسن عبارة عن أنساق «متوحدة» لا صلة لرموز الواحد منها برموز الآخر، ولا تواصل بين مستعملي الأولى ومستعملي الثانية؛ لذا، صح عندنا أن نسميها بـ«النسبية اللغوية المنغلقة».

3.2 ـ النسبية اللغوية المنفتحة

1.3.2 ـ نقد النسبية اللغوية المنغلقة: إن موقف النسبية اللغوية كما تحدد عند «هومبولدت» و«وورف» و«كواين»، وإن استند إلى أدلة لا يمكن إنكار قيمتها العلمية، فإنه يمكن القدح فيه من عدة جوانب، نقف على جانبين اثنين منها يوضحان وجهة نظرنا في مسألة النسبية اللغوية، وهي وجهة نظر توافق مبدأ الخصوصية المنفتحة للفلسفة كما سنرى بعد حين، والجانبان القادحان في هذا الموقف هما:

أ ـ أن القول بالتوحد اللغوي في سياق ألسنة متعددة قد يلزم عنه القول بالتوحد الاستعمالي داخل اللسان الواحد؛ فكما أنه يجوز عند أصحاب القول بالتوحد اللغوي أن الألسنة الإنسانية تختلف فيما بينها حتى انقطاع التواصل بينها، فكذلك يجوز أن تختلف الاستعمالات اللغوية داخل اللسان الواحد حتى انقطاع الصلة فيما بينها، فلا يفهم المتكلمان باللغة الواحدة أحدهما الآخر كما لا يتفاهم المتكلمان بلغتين مختلفتين؛ وهذا عينه ما انتهى إلى القول به «كواين» حين نقل «مبدأ امتناع تحدد الترجمة» إلى المتكلمين باللسان الواحد، فجعل أحدهما يسلك مسلك المترجم حيال الآخر، بحيث يصدق على تواصلهما ما يصدق على تواصل المترجم مع المتكلم باللسان الغريب ولو أن المترجم هنا يستغني عن اللجوء إلى الفرضية التحليلية بملاحظة وحدة الصوت المنطوق؛ ومع ذلك، فلا سبيل إلى العلم بتطابق كلمات أحدهما مع نفس السلسلات الصوتية التي تحرك بها لسان الآخر، فيحيا كل متكلم عالما مستقلا لا شبه ولا صلة بينه وبين غيره، أي عالما متوحدا توحدا مطلقا.

لكن يبعد أن يطمئن أحد إلى هذه النتيجة الغريبة، حتى ولو كان «كواين» نفسه، فما فتئ هو نفسه يدفع عنه تهمة الانغلاق على الذات، تارة بالقدح في «مبدإ انفصال المعنى عن اللفظ»، وتارة بإظهار نزعته السلوكية، وتارة بالتصريح بنزعته الطبيعية التي أراد أن يرجع فيها إلى العلم وحده دون سواه؛ والحق أن الواقع اللغوي يكذب هذه النتيجة تكذيبا، فالاستعمالات اللغوية، وإن اختلفت بين الأفراد، فإن

اختلافها لا يقطع بعضها عن بعض قطعا، بل، على العكس من ذلك، يخلق في هؤلاء الأفراد الشعور بالحاجة إلى التواصل والدخول في طلب التعارف والدوام على هذا الطلب، مثله في ذلك مثل الاختلاف بين الاستعمالات اللغوية عند الفرد الواحد، فكل استعمال منها، وإن اختلف عن غيره، لا يكون اختلافه داعيا لهذا الفرد إلى قطع الصلة بين هذا الاستعمال وبين غيره من الاستعمالات اللغوية، بل، على العكس من ذلك، يكون حاملا له على الجمع بينه وبينها، وعلى مواصلة هذا الجمع كيما تبرز وحدة سلوكه الاستعمالي، وإلا لزم أن يكون الفرد الواحد أفرادا متعددين ومتباينين؛ فمتى افترضنا أن كل استعمال لغوي يستقل بنفسه استقلالا، مع العلم بأن الاستعمالات اللغوية متناهية في الكثرة، وجب أن تكون ذات المتكلم التي نطقت بواحد منها غير ذات المتكلم التي نطقت بغيره، فتكون الذوات المتكلمة على قدر الاستعمالات اللغوية كما يكون الانفصال بينها على قدر الانفصال بين هذه الاستعمالات، وحيث إن هذا الانفصال بحسب افتراضنا لا صلة معه، لزم أن يكون المتكلم الواحد متكلمين عديدين.

ومن هنا، كان القول بالتوحد اللغوي بين المتكلمين من آفاق لسانية مختلفة لا يؤدي إلى القول بالتوحد الاسنعمالي بين المتكلمين باللسان الواحد فحسب، بل يؤدي إلى القول بالتوحد اللساني بين ذوات المتكلم الواحد باللسان الواحد، حتى كأن المتكلم الفرد متكلمون كثيرون لا اعتبارا أو تقديرا، وإنما حقيقة وعينا، وهذا قول لا يقول به عاقل ولا يقبله قابل.

ب ـ أن الكلام في اللغة الواحدة أصل للكلام بين اللغات؛ فإذا كنا نقر بالاختلاف الموجود بين الأفراد في استعمال لغتهم المشتركة، فإن ذلك لا يحملنا على القول بأن لكل منهم لغة متميزة لا يشاركه فيها غيره، وإن كنا لا نتردد في أن ننسب إلى كل منهم أسلوبا خاصا به، كما لا يحملنا على القول بأن لكل منهم عالما لا ينفذ إليه غيره، وإن كنا لا نتردد في أن ننسب إلى كل واحد منهم تجربة ذاتية، ذلك أن نسبة الأسلوب الخاص والتجربة الذاتية للواحد لا تمنع قط من حصول الاشتراك مع غيره في اللغة الواحدة ووقوع التواصل بينهما من خلال رصيدها الدلالي، بل إن اكتساب هذا الأسلوب وهذه التجربة الشخصيين يزيد في توسيع آفاق هذا الاشتراك وأبعاد هذا التواصل، حيث إن هذا الأسلوب وهذه التجربة ينطويان على وجوه

جديدة من الدلالة والاستعمال لا تلبث أن تنفذ إلى اللغة المشتركة وإلى رصيدها من المعاني، فهذه الوجوه الدلالية والاستعمالية تنتقل إلى كلام غيره وتثريه بصور أو مضامين تأخذ طريقها إلى المشترك الذي يتواصل به وفيه المتكلمون باللسان الواحد؛ فكذلك الاختلاف القائم بين المتكلمين من آفاق لغوية متباينة يجب ألا يحملنا على القول بأن لكل منهم لغة متوحدة لا تشابهها في صفاتها وبناها لغة غيرها، وإن كنا نقر بأن لجماعة الناطقين باللغة الواحدة طريقتها الخاصة في بناء كلامها إقرارَنا بأن لكل فرد منها أسلوبا خاصا به كما يجب ألا يحملنا على القول بأن لكل متكلم عالما متفردا يمتنع على كل متكلم من أفق لغوي مختلفِ النفوذُ إليه، وإن كنا نعترف بأن لجماعة الناطقين باللسان الواحد رؤية نوعية اعترافَنا بأن لكل فرد منها تجربته الذاتية.

وكما أن الأسلوب الخاص والتجربة الذاتية لكل واحد من المتكلمين باللسان الواحد لا تمنعانه من الاشتراك والتواصل مع غيره من هؤلاء المتكلمين، بل تفتحان فيهما أبوابا توسع مجالهما، فكذلك الطريقة الكلامية الخاصة بمجموع المتكلمين في لغة مخصوصة والرؤية النوعية الجامعة بينهم لا يحولان دون حصول الاشتراك اللغوي مع غيرهم من المتكلمين بلغات أخرى ولا دون وقوع التواصل معهم من خلال رصيدها الدلالي، بل إن تحصيل هذه الطريقة الخاصة وهذه الرؤية النوعية من شأنه أن يبسط مدى هذا الاشتراك والتواصل، فلما كان كل من هذه الطريقة وهذه الرؤية يتضمن جوانب طريفة من الدلالة والاستعمال، فلا بد وأن يكون لهذه الجوانب تأثير فيما سواهما من الطرق الكلامية والرؤى المعنوية، إذ تنتقل هذه الجوانب إلى لغات غيرها وتغنيها بصيغ ومعان تشق طريقها إلى الجانب المشترك الذي يتواصل به وفيه المتكلمون بالألسنة المختلفة.

فيظهر إذن أن الاختلاف بين اللغات كالاختلاف بين الاستعمالات في اللغة الواحدة، فما تشترك فيه هذه الأخيرة تشترك فيه تلك، وما تختص به تختصّ به، وإن كان حكم الأولى حكم الجماعة الواحدة وحكم الثانية حكم الفرد الواحد، ولا ضير في ذلك، لأنه يجوز أن يكون الفرد جماعة بالمعنى الاعتباري لا بالمعنى الحقيقي متى سلّمنا بأن الفرد يتقلب بتقلب الاستعمالات، إذ يلزم من ذلك أن تتعدد ذواته تعدد أحداث هذه الاستعمالات، ومعلوم أن هذا التعدد الاعتباري في الذوات باعث للفرد على طيه وتجاوزه إلى التمسك بوحدة الذات التي تطابق وحدة صورته التكوينية.

وإذا بان أن الاختلاف اللغوي بين الألسنة الكثيرة ليس كالاختلاف الاستعمالي داخل اللغة الواحدة فحسب، بل هو كالاختلاف الاستعمالي بالإضافة إلى المتكلم الواحد، بحيث تتعدد ذواته من غير انفصال بينها لا ينمحي، علمنا أن الاختلاف بين اللغات فرع لاختلاف استعمالي لا بد أن يصير إلى طلب الائتلاف الاستعمالي، واقعا ومنطقا؛ فأين هذه الاستعمالات التي تُخرِج المتكلم عن ذاته إخراجا لا رجوع بعده! ومن هذا الذي إذا تكلم، وجد نفسه على الدوام غير ما هو، إلا أن يكون قد أصيب في عقر ذاته بفصام لا ينفع معه دواء! وهذه حال غير معتبرة.

2.3.2 ـ الائتلاف التماثلي بين اللغات: على أن الائتلاف الضروري الذي ينبغي أن يقوم بين الألسنة والذي هو فرع للائتلاف الاستعمالي عند المتكلم الواحد ليس معناه التطابق الذي يمحو كل أوجه لِلْمَيْز بينها والذي ينتهي بإفقارها، ولا هو الرد الذي يُرْجِع كل مَيْز في لغة إلى مَيْز في غيرها والذي ينتهي بالقضاء عليها، وإنما هو التماثل الذي يحفظ الفروق بما يجعلها سببا في توسيع دائرة هذا التماثل وفي قيام بعض المتماثلات مقام البعض؛ وإذا نحن أخذنا بالحقيقة التماثلية لاختلاف اللغات، تبينا كيف أن النسبية اللغوية يمكن أن تُحمَل على وجه يرفع عنها الانغلاق القاضي بتباين عوالم الألسن، ويمهد السبيل للترجمة القائمة على هذا الوجه أن تجتمع إلى الشمولية النموذجية التي أثبتناها للحقيقة الفلسفية.

فإذا كانت الألسن متماثلة فيما بينها تماثل الاستعمالات في اللسان الواحد، بل تماثل الاستعمالات عند المتكلم الواحد، فإن ما يكون في إحداها من خصائص وبنى قد يقابله ما يكون في غيرها بدرجة أخرى، بل يكون بوجه آخر، أو يقابله ما يمكن أن يعوضه ولو لم يشبهه من وجه ولا في درجة، فيُعمَل به كما يعمل بمقابله في اللغة المنقولة، إلا أن الذي غاب عن الأذهان هو أن المقابلة بين اللغتين بصدد هذه الخصائص والبنى تحمل معها تقديرا لمكانة المنقول من حيث القيمة النموذجية بالإضافة إلى مقابله، فقد يكون هذا المنقول شاهدا أمثل لمقابله وقد لا يكون، كما قد يكون هذا المقابل شاهدا أمثل للمنقول وقد لا يكون؛ وعلى أساس هذه القيمة الشاهدية، يقع الإمداد والاستمداد بين اللغتين، بحيث إذا حصّل المقابل على هذه القيمة أضحى هو نفسه ممدا للمنقول، إذ يفتح فيه وجوها لم تظهر في الأصل المنقول منه من ذي قبل، فيحتاج أهل المنقول إلى حملها إلى لغتهم حمل هذا المنقول إلى لغة

المقابل، كما أن الطرف الذي يدرك مقام الشاهد الأمثل من الطرفين: المنقول والمقابل، يصير سادا مسد الطرف الآخر إلى أن ينهض هذا الطرف الثاني بهذا المقام، سواء بالاستمداد من الطرف الأول أو بتجاوزه إلى ما يكون أقدر على تحصيل هذا المقام النموذجي.

وإذا ثبت أن هذه اللغات تتماثل فيما بينها، وأن تماثلها يستند إلى اعتبار الشاهد الأمثل، صارت النسبية اللغوية تنطوي على خصوصية منفتحة انفتاح الشمولية النموذجية التي تقوم عليها الفلسفة، كما صارت الترجمة التي تنبني على هذه النسبية اللغوية المنفتحة موافقة في خصوصيتها الموسعة للفلسفة في شموليتها المشخصة، وهذا هو مطلوبنا في هذا الموضع.

● يتخلص لنا في هذا الفصل أن أنواع الشمولية أربعة، وهي: «الشمولية العامة» و«الشمولية العالمية» و«الشمولية الجامعة» و«الشمولية النموذجية» وأن الشمولية النموذجية تنبني على مطلق الانطباق على الأشياء، من غير وجوب الاستغراق لها كما تنبني على مطلق الاستعمال من لدن الناطقين من غير وجوب الإحاطة بهم، وذلك لاستنادها إلى الشواهد المثلى التي هي عناصر دلالية أو استعمالية أكثر تلبسا من غيرها بالقيم المعرفية المقررة، بحيث يفضي نهوضها بالانطباق الدلالي وبالاستعمال الخطابي إلى سقوط واجب طلبهما في غيرها من العناصر، كما يتخلص لنا فيه أن أنواع النسبية كثيرة، أهمها النسبية اللغوية التي قسمناها إلى نسبية منغلقة ونسبية منفتحة، وأن النسبية اللغوية المنفتحة تنبني على «مبدإ الائتلاف الحافظ للفروق» أو إن شئت قلت، «مبدإ الاختلاف الحافظ للجوامع»؛ فإذا قام بالفلسفة وصف الشمولية النموذجية التي تُقدِّم التشخيص الأمثل على التعميم المجرد، وقام باللغة وصف النسبية المنفتحة التي تُقدِّم التماثل الموسع على الخصوصية المضيقة، صار بالإمكان عندئذ التوفيق بين الفلسفة والترجمة، إذ الأُولَى في انبنائها على الشمولية المشخصة لا يسعها إلا أن توافق الثانية في انبنائها على النسبية اللغوية المنفتحة.

المعنوية الفلسفية معنوية قصدية

نتولّى في هذا الفصل بيان على أي وجه ينبغي لنا أن نحمل مفهوم «المعنوية» الذي لا نفتأ نصف به الفلسفة، حتى يرتفع التعارض بينها وبين الترجمة، ونود في البداية أن ندفع بعض الشبهات التي قد يوردها المعترض على اشتغالنا بالخاصية المعنوية من خصائص الخطاب الفلسفي.

1 ــ دفع الشبهات الواردة على مفهوم «المعنوية»

من الشبهات التي يمكن أن تَرِد على وصف «المعنوية» في إسناده إلى الفلسفة شبهتان قويتان، إحداهما «المطابقة بين الخاصية المعنوية والخاصية الشمولية»، والثانية «المطابقة بين علاقة المعنى باللفظ وعلاقة الفكر باللغة».

1.1 ــ دفع المطابقة بين الخاصية المعنوية والخاصية الشمولية

ليس من شك أن للشمولية تعلقا بـ«المعنى»، إلا أن هذا التعلق لا ينفي وجود فارقين أساسيين بين «الشمولية» و«المعنوية» هما:

1.1.1 ــ أن «المعنوية» صفة للمضمون الموضوعي، بينما «الشمولية» صفة للجهة الشكلية، ذلك أن المفاهيم والعلاقات التي تنظر فيها الفلسفة والتي تنسب عادة إليها الشمولية هي ذات صبغة معنوية لا تنكر، فـ«الوجود» معنى و«الصنع» معنى، بل «المفهوم» عينه معنى و«العلاقة» ذاتها معنى، بحيث يجوز أن نقول من هذا الجانب بأن كل عنصر شمولي هو عنصر معنوي؛ لكن حقيقة «المعنى» هنا هو أنه يتعلق بمضمون العنصر ذاته، لا بكيفية من الكيفيات التي يمكن أن يرد بها هذا المضمون، في حين ليس للشمولية تعلق إلا بالكيفية التي يصدق بها هذا المعنى على الأفراد ويتناول بها جمهور الناطقين؛ فإذن يكون المعنى عبارة عن حقيقة والشمول عبارة عن جهة لهذه الحقيقة.

2.1.1 ـ **أن الشمولية منفكة عن المعنوية**: إذا كان يصح أن كل ما كان شموليا في المجال الفلسفي كان أيضا معنويا، باعتبار أن الممارسة الفلسفية تطلب الشمول في كل أصناف المعاني التي تتخذها أغراضا لها، فليس يصح أن كل ما كان معنويا، كان كذلك شموليا لكونه أعم منه؛ فقد ينظر المتفلسف إلى المعنى من جهة أصله التجربي في نفسه، فلا يعقله إلا مشخصا، كما أن المعنى قد لا يكون تصورا موضوعيا، ولا تصديقا يحتمل الصدق و الكذب، وإنما قيمة، فلا يجب فيها الشمول، بل قد يكون التخصيص أولى بها لتوجهها العملي؛ أضف إلى ذلك أن بعض الاتجاهات الفلسفية تكاد تمحو الفروق بين الشمول والخصوص فيما تقرره من المعاني، حتى صار بعض أصحابها إلى القول بما يسميه بـ«الشمول الخصوصي»، أو بما يكافئه «الخصوص لشمولي»، هذا إذا أردنا الوقوف عند الخطاب الفلسفي التقليدي الذي قد ينازع البعض فيما يرد فيه من ادعاء الشمول الخصوصي، فينسبه إلى القول المجازي؛ أما إذا جاوزناه إلى الخطاب الأدبي الصريح، فلا يمكن أن ننكر أن الأصل في معانيه الخصوص وليس الشمول ولو أن الصنعة الفنية فيه توجب رفع هذا الخصوص إلى مرتبة الشمول؛ ومهما يكن من أمر، فإن المتأدب الصادق ينشئ معانيه وهو يكابدها، ولا مكابدة بغير تشخيص لها في نفسه، فيوجد المعنى إذن ولا شمول معه.

2.1 ـ دفع المطابقة بين علاقة المعنى باللفظ وعلاقة الفكر باللغة

من المعلوم أن مسألة علاقة الفكر باللغة قد شغلت طويلا الفلسفة والعلم معا، وما زالت تشغلهما إلى هذه الساعة فيما صار يدعى باسم «العلم المعرفي»[1]، وقد تفرقت الآراء فيها تفرقا بين قائل بتطابق الفكر واللغة وقائل بتباين حقيقتيهما وقائل بأن أحد الطرفين تَبَع للآخر، أو سالك طريقا وسطا يرى في تعلق أحدهما بالآخر تعلق تكميل، لا تعلق تحديد، وما إلى ذلك من التوجهات الفرعية التي تدخل في هذا أو ذاك من هذه المواقف الأربعة: القول بالتطابق أو القول بالتباين أو القول بالاستتباع أو القول بالتكميل.

وليس بنا حاجة إطلاقا إلى الخوض فيما نهض به كل اتجاه من أدلة متنوعة تثبت دعواه أو تدفع عنها الشبهات أو تبطل دعاوى خصومه، لأن هذا الخوض لا يتسع له

(1) مقابله الفرنسي: "la science cognitive"

المؤلف الضخم الواحد، فضلا عن أن يتسع له هذا الموضع، ثم لأن المسألة المذكورة في نظرنا أكبر من أن تكون مسألة واحدة، وإنما هي حشد من المسائل أدمج بعضها في بعض إدماجا حتى ظن الظان أن أصلها واحد لا يُجزَّأ كما لا يُجزَّأ مبدأ علاقة الروح بالجسد. والتحقيق أن الفكر ألوان واللغة أشكال، وليس تنوعهما المقصود هنا راجعا إلى ما اشتهر من اختلاف قليل أو كثير بين الأمم والمجتمعات والثقافات، وإنما يرجع أساسا إلى ما ثبت من اختلاف واسع أو ضيق بين المعارف في المجتمع الواحد بالنسبة للفرد الواحد، فلا يخفى أن الفكر الطبيعي ليس هو الفكر العلمي، ولا الفكر الفلسفي هو الفكر الديني، ولا الفكر العلمي هو الفكر الفلسفي، بل إن الفكر الواحد من هذه الأصناف ليس بالضرورة واحدا، فالفكر العلمي وحده يحتوي من الأقسام المختلفة ما يكاد يضاهي عددا أصناف العلوم التي تندرج تحته؛ كما أنه لا يخفى أن اللغة الطبيعية ليست هي اللغة العلمية ولا اللغة الفلسفية هي اللغة الدينية ولا اللغة العلمية هي اللغة الفلسفية، بل إن اللغة الواحدة من هذه الأنواع ليست بالضرورة واحدة، فاللغة العلمية وحدها تتضمن من الأصناف المختلفة من اللغات ما يكاد يوازي ضروب المجالات العلمية التي تتناولها؛ وإذا كان الأمر كذلك، فلا معنى للسؤال عن علاقة الفكر باللغة مطلقا، وإنما نحتاج فيه إلى تعيين اللون من الفكر والشكل من اللغة، حتى يكون النظر في علاقتها بحسب استواء مرتبتيهما أو اختلافهما وبحسب درجة هذا الاختلاف متى رفع الاستواء بينهما.

ومن المعلوم أيضا أن الذين خاضوا في مسألة صلة الفكر باللغة توسلوا في بسط دعاويهم وأدلتهم المتضاربة، بمسألة علاقة المعنى باللفظ؛ فعلى سبيل المثال، نجد القائلين بدعوى التباين بين اللغة والفكر يحتجون لها بكون وحدة اللفظ ليست شرطا كافيا ولا شرطا ضروريا لوحدة المعنى، فقد يكون اللفظ واحدا، لكن معانيه متعددة، كما أن المعنى قد يكون واحدا، لكن الألفاظ الدالة عليه متعددة؛ وما ذهبوا إليه فيه نظر، ذلك أن هذا الاحتجاج، وإن دل على أن صاحبه قد تفطن إلى ضرورة إرجاع الإشكال الإجمالي للصلة بين الفكر واللغة إلى إشكالات تفصيلية تقبل التحليل والتحقيق كما تقدم لنا ذكر ذلك، فإنه، على الأصح، نقل الإشكال الأصلي عن المقصود الذي وضع له ابتداء؛ فمسألة العلاقة بين الفكر واللغة لا يمكن أن تستقل عن سياقها «الميتافزيقي» «الأنطولوجي»، بينما مسألة الصلة بين المعنى واللفظ لا يزيد سياقها عن أن يكون معرفيا وظيفيا كما سيأتي تفصيل القول في ذلك؛ ولنجتزئ

بالإشارة هنا إلى أن صاحب هذا الاحتجاج عمد إلى المساواة بين طرف الفكر من الإشكال الأول وطرف المعنى من الإشكال الثاني، ثم إلى المساواة بين طرف اللغة من الأول وطرف اللفظ من الثاني؛ والصواب أن هذه المساواة لا تصح؛ وبيان ذلك من الوجهين التاليين:

1.2.1 ـ أن «المعنى» يرادف «المفهوم»، بينما «الفكر» يرادف «العقل»، وشتان بين «المفهوم» و«العقل»؛ فإذا كان المفهوم اسم معنى يتصف بصفات إجرائية محددة تجعله مقابلا لشيء في الخارج كما تجعله أداة يتوسل بها في تصور هذا الشيء توسلا يصل إلى حد اتخاذ التقنية الرياضية، فإن العقل، في اصطلاح الفلاسفة، اسم ذات مستقلة بنفسها (أو قل «جوهر»)، أسندت لها صفات ميتافزيقية ترفع عنها كل إجرائية تجريبية أو حسابية، وتَبْعُد بها كل البعد عن إفادة بعض ما يفيده «المفهوم»؛ فإذن «المعنى» باعتباره صفة مفهومة لا يساوي «الفكر» باعتباره ذاتا موهومة.

2.2.1 ـ أن اللفظ لا يسد مسد اللغة متى كان العقل هو الطرف الذي يقابلها، ذلك لأن الذات لا تقابلها إلا الذات، فيلزم أن تكون اللغة ذاتا أو جوهرا مثل العقل؛ ثم إن ذات العقل جُعل لها أصل في عالم لا تدركه حواسنا ولا تصله أدواتنا، وحينئذ لا يكفي أن تكون اللغة نسقا من الألفاظ، بل يتعين أن يكون لها أساس ميتافزيقي مثل الأساس الذي ينبني عليه العقل بموجب وضعها كنظير له في العلاقة التي تجمع بينهما؛ فإذن لا مجال لجعل اللفظ طرفا مساويا للغة، فلا هو بذات قائمة بنفسها ولا هو بحاجة إلى سند غير إجرائي.

وبعد فراغنا من دفع الشبهات، نمضي إلى مراجعة مفهوم «المعنوية الفلسفية» كما راجعنا من قبل مفهوم «الشمولية الفلسفية»، وذلك بأن نميز في «المعنوية» بين وجهين: أحدهما مردود لثبوت تعارضه مع الصفة الترجمية للفلسفة؛ والثاني مقبول، لأنه يمكن من جهته تحقيق الاتفاق بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة.

2 ـ نوعا المعنوية الفلسفية

الغالب عند المتفلسفة أنهم إذا أسندوا صفة «معنوي» إلى شيء ما، مفهوما كان أو حكما، فإنهم يريدون بها أن هذا الشيء هو ثمرة «التجريد»، بينما الغالب في استعمال الجمهور أنهم إذا أسندوا هذه الصفة إلى شئ ما، لفظا كان أو عبارة، فإنهم

يريدون بها أن هذا الشيء هو ثمرة «القصد»؛ فلننظر الآن على التفصيل في هذين المدلولين للفظ «المعنوى»، وهما «التجريدية» و«القصدية».

1.2 ـ خصائص المعنوية التجريدية

يستعمل لفظ «التجريد» بمعنيين اثنين هما: «الانتزاع» و«العزل»، وكلاهما يفيد مدلول «الفصل»، إلا أن «الانتزاع» هو عبارة عن فصل ينقطع فيه الشيء المنتزَع عن الشيء المنتزع منه، في حين أن «العزل» هو عبارة عن فصل يفترق فيه الشيء المعزول عن غيره؛ فالأول فصل قاطع، والثاني، فصل فارق، فيكون الأول أخص من الثاني، فكل قطع فرق وليس كل فرق قطعا؛ فيكون قولنا: «هذا شيء مجرد»، دائرا بين مدلولين: إما أنه شيء معزول، أي مفروق، وإما أنه شيء منتزع، أي مقطوع، إلا أن المدلول التجريدي الذي غلب على الممارسة الفلسفية هو المدلول الانتزاعي أو الانقطاعي، بينما خصصت هذه الممارسة للمدلول العزلي أو الفرقي اسم «التمييز»؛ فإذن التجريد الفلسفي أو الانتزاع هو غير التمييز الفلسفي لاقتضائه الانقطاع، على خلاف التمييز؛ فإذا تمهد هذا، فلنطلب مزيدا من التفصيل لطبيعة هذا الانقطاع.

1.1.2 ـ التجريد الانقطاعي أو «الانتزاع»: واضح أن كل انقطاع هو علاقة بين منقطع ومنقطع عنه، فيكون التجريد الفلسفي الذي هو الفصل الانقطاعي عبارة عن علاقة بين مجرد ومجرد منه، أما المجرد فمعروف، وهو المفهوم الفلسفي، وأما المجرد منه، فمضمونه مجمل يدعونا إلى التفصيل، إذ يحتمل أن يدل على الوجوه الثلاثة الآتية:

أ ـ فقد يراد بـ«المجرد منه» الأفراد أو الأشياء التي يصدق عليها (أي المَاصَدَق) «المجرد» باعتباره مدلولا كليا يقبل اشتراك كثير من الأفراد فيه أو مدلولا عاما يوجب اشتراك جميعها؛ فيكون المقصود من قولنا: «المفهوم المجرد»، هو أن المفهوم منقطع عن الموضوعات الخارجية بحيث كل صفة تسند إليها يسند نقيضها إليه، ومن أخص ما تتصف به الأعيان الخارجية أنها ذوات كثيفة، فتكون المفاهيم المجردة أعراضا لطيفة، علما بأن نقيض الذات هو العرض ونقيض الكثافة هو اللطافة.

ب ـ وقد يراد بـ«المجرد منه» جوانب استعمال المتكلم لجوارحه في استحضار مدلول ما جرد، باعتبار أن هذا المجرد يوجب نطقا وفهما، بل يوجب تداولا وتفاهما

متى صح أن مقتضى الاستعمال هو التواصل بين الملقي والمتلقي، فيكون المراد من قولنا: «المفهوم المجرد»، هو أن المفهوم منقطع عن الإدراكات الحسية بحيث يكون ما ثبت لهذه يثبت نقيضه لذاك، ومن أخص ما توصف به الإدراكات الحسية أنها أعراض زائلة، فتكون المعاني المجردة هي ماهيات ثابتة، مع العلم بأن العرض نقيضه الذات وأن الزوال نقيضه الثبات.

ج ـ وقد يراد بـ«المجرد منه» الصورة اللفظية التي يرد فيها المضمون المجرد بوصف هذا المضمون يحتاج إلى أداة تؤويه وتظهره للمتكلم وتمكنه من استعماله وتداوله، فيكون المقصود من قولنا: «المفهوم المجرد» هو أن المفهوم منقطع عن المادة بحيث يكون ما ثبت لها، منتفيا عن هذا المفهوم؛ ومن أخص ما يتصف به أصل المادة أنه يوجد بالقوة ويفتقد التعين ويقبل الامتداد، فيكون المعنى المجرد موجودا بالفعل وحاصلا على التعين وصارفا للامتداد، علما بأن كل صفة من مجموعة الصفات الأولى هي نقيض الصفة المقابلة لها في الترتيب من مجموعة الصفات الثانية.

يتلخص مما سبق أن مدلولات «المجرد منه» الثلاثة، وهي: «الموضوع الخارجي» و«الإدراك الحسي» و«الوجود المادي»، تحدد مدلولات «المجرد» الثلاثة، وهي: «الانقطاع عن الموضوع الخارجي» و«الانقطاع عن الإدارك الحسي» و«الانقطاع عن الوجود المادي»؛ وإذا ما قارنا مدلولات «المجرد» فيما بينها، نجد أنها تتدرج في قوة الانقطاع، فأضعفها انقطاعا هو الانقطاع عن الموضوع الخارجي، يعلوه درجة الانقطاع عن الإدراك الحسي، ثم يليه الانقطاع عن الوجود المادي، وهو أقواها.

وبيان ذلك أن الشيء المنقطع انقطاعا حسيا قد لا يكون منقطعا انقطاعا ماديا، وذلك بأن تكون ماديته مثلا بالغة النهاية في الدقة، بحيث لا تدركها الجوارح المزودة، فضلا عن الجوارح المجردة. كما أن الشيء المنقطع خارجيا قد لا يكون منقطعا انقطاعا حسيا، وذلك بأن تكون «حسيته» مثلا داخلية تدركها الجوانح الباطنة دون الجوارح الظاهرة، فيلزم من ذلك أن المنقطع خارجيا قد لا يكون منقطعا انقطاعا ماديا بأن تكون ماديته مثلا ذاتية أو باطنية، لا تظهر في موضوعات خارجية بعينها؛ وعلى الجملة، فإن كل منقطع ماديا منقطع حسيا من غير أن يصح العكس، كما أن كل منقطع حسيا منقطع خارجيا من غير أن يصح العكس.

وإذا كان المتفلسفة قد تقلبوا في استعمالهم لمفهوم «التجريد» بين هذه الوجوه

الثلاثة، فقد غلب عليهم حمله على وجهه الثالث الذي يرجع إلى معنى «الانتزاع عن المادة كليا»، فلا جملة الأعيان الخارجية التي يصدق عليها المفهوم المجرد، ولا مجموعة المتكلمين المدركين التي تنهض باستعماله تشارك هذا المفهوم في شيء، لامتناع دخول المادة عليه بحسب هذا الوجه الثالث؛ مما يدعونا إلى التساؤل عن صحة هذا الوجه الأقوى للتجريد، نظرا لأن التعارض بين الفلسفة والترجمة الذي يشغلنا رَفْعُه يأتي بالذات من جهته؛ فهل يجوز أن يكون المفهوم مجردا من كل لباس مادي، ظاهرا أو باطنا، مهما قلت كثافته، فيكون لا انفكاك له عن الوجود الروحاني الصرف أم أن هذا التجريد أمر اعتباري لا يفيد إلا في التقديرات المنطقية ولا أصل له في الحقيقة؟

لا نزاع في أن بعض الفلاسفة والعلماء أقروا الضرب الأقوى من التجريد، ونسبوه لا إلى المفاهيم الفلسفية التي تدعي بلوغ النهاية في الانقطاع عن المحسوس وحدها، بل نسبوه أيضا إلى المفاهيم العلمية نحو الصور المنطقية والمقولات الرياضية؛ وإذا كنا نعجب من أن ينسب الوصف اللامادي إلى المفاهيم الفلسفية، فعجبنا من نسبته إلى المفاهيم العلمية أشد، ألسنا نعلم يقينا أن المعايير النظرية والإجراءات المنهجية التي قررر العلماء العمل بها ليس شيء منها مستقلا عن المادة، بل كل شيء فيها وضع أصلا لخدمة المادة! فإذا كان الأمر كذلك، فكيف بثمار هذه الأدوات المادية تصير منخلعة عن المادة انخلاعا! إن هذا حقا لأمر عجب! ألا يكون الأصل في هذا الاعتقاد اضطراب في تبين طبيعة المادة؟

إننا نلاحظ وجود التناقض عند هؤلاء بين التسليم بمادية الوسائل العلمية وبين لامادية بعض النتائج التي توصل إليها هذه الوسائل، كما نلاحظ وجود التناقض لديهم بين الاستيعاب النظري للخصائص المادية من كثافة وقوة وعدم تعين وامتداد وانشطار وما إلى ذلك من قديم الخصائص وحديثها وبين القدرة الفعلية على العمل بموجبات ما هو مادي وتمييزه مما ليس بمادي؛ فليس كل من يعلم بمدلولات هذه الصفات المادية قادرا على أن يتبين وجودها في الأشياء، إن في نفسه أو في أفقه.

فعلى الرغم من أن العلماء المحدثين بسطوا بسطا مدلول المادة، وصاروا إلى إضفاء صفة المادة، أو قل باصطلاحنا «تمديد» ما لم يكن يخطر على بال المتقدمين أن له صفة مادية نحو ما فعلوه في مجال العلوم الإنسانية، فإنهم لم يبلغوا بهذا «التمديد» غايته، بل تعثروا تعثرا فيما اعتقدوا أنه يقبله؛ انظر كيف أنهم جاؤوا لمفهوم

«المجموعة» بتعريفين اثنين، أحدهما أرادوا له أن يكون ماديا أو قل «ماصدقيا»، ويقوم في سرد الأفراد التي تنتمي إلى المجموعة؛ والثاني، أرادوا له أن يكون مجردا أو قل «مفهوميا»، ويقوم في تحديد خاصية تتميز بها هذه الأفراد؛ وجعلوا التعريف المجرد يفضل التعريف المادي من جهتين: من جهة أنه يشمل كذلك المجموعات ذات العناصر غير المتناهية، أي التي لا يمكن سردها كلها، وإن كانوا أدخلوا على التعريف المادي تعديلا يجعل السرد في حالة عدم التناهي مقدرا، لا محققا، ومن جهة أنه لا يعين عدد الأفراد التي تنتسب إلى المجموعة بحيث يجوز أن يتغير هذا العدد، زيادة أو نقصانا، بينما لا يسمح التعريف المادي بأي زيادة ولا نقصان في عناصر المجموعة بعد الانتهاء من تحديدها.

والرأي المرتضى عندنا هو أن هذين التعريفين ليس أحدهما أقل ولا أكثر مادية ولا تجريدية من الآخر؛ فليس سرد العناصر هو الذي يجعل أحدهما ماديا، لأن هذا السرد هو تعداد لعلامات رمزية فحسب، وليس استحضارا لأشياء محسوسة بعينها، كما أن تعيين خاصية ليس هو الذي يجعل الآخر معنويا، لأن هذا التعيين يرجع إلى تحديد لمجال الموضوعات الخارجية التي تصدق عليها هذه الخاصية، وليس رسما لرموز خالية من كل دلالة على الخارج؛ فإذن لا يمكن أن ننكر أن بعض القائلين بلامادية بعض المعارف العلمية على الرغم من مادية المنهجية المتبعة وقعوا في الاضطراب في العمل بما يعلمون من الأوصاف النظرية للمادة؛ لذا، لزم أن نطلب السبب الذي حملهم على هذا القول، فأدى بهم إلى الوقوع في آفة التفاوت بين التنظير والتطبيق.

2.1.2 ـ وجها العلاقة بين المنهج والمضمون في ممارسة المعرفة: الواقع أننا إذا دققنا النظر في هذا الموقف، وجدنا أن أصحابه قَصُروا عن تبين حقيقة العلاقة بين المنهجية التقنية المتبعة والمضمونية المعرفية المحصَّلة؛ ذلك أن هذه العلاقة قد يُنْظَر إليها من وجهين: أحدهما «شيئي» أو «توسطي»، والآخر «قيمي» أو «توسلي».

أ ـ الوجه الشيئي أو الوجه التوسطي: يجعل هذا الوجه من علاقة المنهجية بالمضمون علاقة «واسطة» بـ«موسوط» يكون فيها المنهج التقني هو الواسطة، ويكون المضمون العلمي هو الموسوط، أي يجعل منها «علاقة توسط»؛ ومعلوم أن حكم الموسوط حكم الواسطة، حيث إنه لا وجود له إلا مستمدا من وجودها، ولا صفة

له إلا مأخوذة من صفاتها، فإذا كانت مادية، فإنه يكون ماديا، وإذا كانت مجردة، فإنه يكون مجردا؛ وعلى أساس هذا الوجه من وجهي علاقة المنهجية الإجرائية بالمضمونية العلمية، يكون ثبوت الوصف المادي لهذه المنهجية مستلزما استلزاما شيئيا ثبوت هذا الوصف لتلك المضمونية.

ب ـ **الوجه القيمي أو الوجه التوسلي** ، يجعل هذا الوجه الثاني من نفس العلاقة علاقة «وسيلة» بـ«مقصد» يكون المنهج المتبع فيها هو الوسيلة والمضمون المعرفي هو المقصد، أي يجعل منها «علاقة توسل»؛ ومعلوم أن **حكم الوسيلة حكم المقصد**، فإن شرفت رتبته شرفت رتبتها، وإن سقط اعتباره سقط اعتبارها؛ فهاهنا، إذا كان المقصد مجردا واستعملت في الوصول إليه وسيلة مادية، فإنها تعامل لا من حيث واقعها المادي، وإنما من حيث اعتبارها القيمي، أي أنها تعامل معاملة الوسيلة المجردة، والعكس بالعكس، إذا كان المقصد ماديا، واستعملت في الوصول إليه وسيلة مجردة، فإنها تعامل معاملة الوسيلة المادية؛ وعلى أساس هذا الوجه القيمي لعلاقة المنهجية المتخذة بالمضمونية المعرفية، فإن ثبوت الوصف التجريدي للمضمونية فيها يستلزم استلزاما قيميا ثبوت هذا الوصف للمنهجية.

يبدو أن القائلين بلامادية بعض المعارف العلمية خلطوا بين هذين الوجهين لعلاقة المنهج الإجرائي المسلوك بالمضمون المعرفي المطلوب، وهما الوجه الشيئي أو التوسطي والوجه القيمي أو التوسلي، فبنوا حكمهم بصدد هذه العلاقة على الوجه القيمي حيث كان يجب أن يبنوه على الوجه الشيئي؛ فلما كانت «العلوم الفلسفية» قد جرى ترتيبها عند المتقدمين على أساس مقصدي أو قيمي، وهو «الشرف»، فكانت الفلسفة الأولى تعد عندهم أشرف العلوم، يليها المنطق الذي تليه الرياضيات، فالطبيعيات، فقد وَرِثَ المحْدثُون هذا التصور التشريفي للعلوم، فنسبوا الصفة اللامادية إلى بعض القضايا المعرفية كالدعاوى الفلسفية والصور المنطقية والمسائل الرياضية.

إلا أن هذا التوجه القيمي في ترتيب المعارف والحكم عليها، إن كان مقبولا من المتقدمين باعتبار أُنسِهم بالتداخل بين أحكام الوجود وأحكام القيمة، فإنه لا يقبل من المحدثين بموجب دعواهم الفصل التام بين الضربين من الأحكام، حتى إنهم جعلوا من هذا الفصل أصلا من أصول الثورة العلمية والتقنية الحديثة.

وبإيجاز، إن التجريد الأقوى الذي حُمِل عليه مفهوم «المعنوية» والذي هو الخلو الكلي عن المادة والتمحض للوجود اللامادي، لم ينج القائلون به من الاضطراب والخلط بين الوجه الشيئي والوجه القيمي للعلاقة بين المنهجية والمضمونية في مجال المعرفة.

2.2 ـ خصائص المعنوية القصدية

إن لفظ «المعنوي»، من جانب الصيغة، نسبة إلى «المعنى»، والمعنى عبارة عما يُعْنَى من اللفظ، فهو اسم مكان من العناية، فإذا قيل: «معنى اللفظ كذا»، فالمراد به أن محل العناية به كذا؛ والعناية، من جانب المضمون، هي الإرادة والقصد، فيكون «معنى الشيء» هو ما يقصد به ويراد منه، و«معنى اللفظ» هو المراد منه والمقصود به والمقصد منه، بحيث متى أطلق اللفظ، فُهِم منه المعنى، ومن ثم، فـ«المعنوي» هو بالذات «القصدي»؛ ومتى سلمنا بهذه المطابقة بين «المعنى» و«القصد»، لزم أن تترتب عليها النتائج التالية:

1.2.2 ـ الجمع بين دلالة الملفوظ ودلالة اللافظ: غني عن البيان أن الملفوظ أو القول الواحد يستعمل في سياقات مختلفة، فيدل على معان مختلفة، وتكون هذه المعاني السياقية بالذات هي التي يقصدها اللافظ (أو المتكلم) ويعتبرها المستمع، ولو لم تؤخذ في التعريف المعجمي لألفاظ هذا القول؛ يلزم من ذلك أن للملفوظ مدلولين اثنين: مدلول ثابت منقطع عن المتكلم ومدلول متغير متصل بالمتكلم؛ ولو أن هذا التصور المزدوج للفظ ساد الأخذ به بين الدارسين، قدماء ومحدثين، فسموا المدلول الأول «المعنى الحقيقي» أو «المدلول المعجمي»، وسموا الثاني «المعنى المجازي» أو «المعنى المقامي»، فإنه غير مُسَلَّم لوقوعه في إلغاء الأصل الذي ينبني عليه المعنى وهو «القصد»؛ فإذا كان هذا التصور قد اعتبر مقتضى الأصل في جانب المدلول السياقي للفظ، فإنه أسقط اعتباره في جانب المدلول المعجمي كأنما اللفظ يحمل هذا المعنى من ذاته من غير ما حاجة إلى قصد المتكلم؛ والتحقيق أن الحصول على المعنى لا بد له من أن يتم بطريقين: إما طريق الاتفاق عليه أو طريق لم يوجب هذا الاتفاق.

أ ـ طريق الاتفاق على المعنى: وهو الطريق الذي اختاره اللغويون العرب، فقد لزم أن يراعى فيه قصدان اثنان: أحدهما لغوي، والثاني «ما بعد لغوي» (أو قل

«لغوي فوقاني»)[2]، وهو القصد الجماعي الذي يصير به اللفظ دالا على مقصوده دلالة متفقا عليها، أي هو قصد من بعد قصد، أو قل قصد مركب، فيكون المعنى الحقيقي أو المعجمي للفظ ثمرة لقصدين متفاوتين رتبة، هذا التفاوت الذي لا يدل على زيادة في كمية القصد فحسب، بل على تحول في كيفيته يرتقي بقيمة القصد، إذ يصير جماعيا بعد أن كان فرديا، مما يزيد في ترسيخ الصبغة القصدية للمعنى.

ب ـ الطريق غير الموجب للاتفاق على المعنى: وهو الطريق الذي يبدو لنا أنه أنسب إلى الممارسة الطبيعية للغة، على خلاف الطريق الأول الذي يليق بالممارسة الاصطلاحية لها، فقد جاز أن تتكاثر القصود وتتجاوز القصدين؛ فلما لم يكن هناك اتفاق متقدم على مدلول القول، فإن المتكلم يحتاج إلى أن يأتي من القصود ما يكفي لتبليغ مراده للمستمع، فهو يستعمل القول بحيث يجعل له قصدا مخصوصا، ثم يقصد أن يَفْهَمَ المستمع هذا القصد المخصوص، ثم يقصد أن يَفْهَمَ المستمع منه هذا القصد الثاني، وقد يمضي إلى قصد فوقه، ومنه إلى ما فوقه، وهكذا حتى حصول اليقين عنده بنهوض المستمع بالفهم المطلوب[3]، فيكون معنى القول ثمرة لقصود لغوية متداعية يدعو كل واحد منها إلى مثله حتى تأنس نفس المتكلم ببلوغ مراده، وهذا التداعي لا يزيد في عدد القصود فقط، بل يرفع بعضها فوق بعض، إذ يكون القصد الأعلى أدل على الصبغة القصدية للمعنى من القصد الذي تحته؛ وإذا ثبت أن تحصيل القول للمعنى يوجب تحصيله لجملة من القصود المتفاوتة بينها، بطل التصور اللغوي السائد الذي يقول بوجود ضربين من المعنى: أحدهما قصدي زائل يتعلق باللافظ، والآخر وضعي راسخ يتعلق بالملفوظ، فقد تقدم أن ما سمي بالوضع ليس على الحقيقة إلا اجتماع قصدين: أحدهما لغوي، والآخر «ما بعد لغوي».

أما الثبات الذي نسب إلى وضع المعنى، فلا تعلق له بالقصد الأول منه الذي يُفْهَم ابتداء من مجرد إطلاق اللفظ، وإنما تعلقه بالقصد الثاني الذي هو إرادة الاتفاق عليه التي أبدتها طائفة المتكلمين بلسان مخصوص؛ ومتى تقرر ذلك، زال الفارق بين

---

(2) مقابله الفرنسي: "métalinguistique" ، وترجمته الحرفية: «ما بعد لغوي».

(3) ننبه القارئ على أننا لا نتبع هنا نظرية «غرايس»» التي عرضنا أصولها في كتاب **أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص.103-104، وإنما نتخذ لنا في تراكب القصود فهما خاصا لا يقر بالفصل القاطع بين الدلالة الوضعية والدلالة القصدية في الخطاب الطبيعي، وواضح أن المراد بـ«القصدية» ها هنا لا صلة له بـ«القصدية» في فلسفة الظواهر أو «الفينومينولوجيا».

دلالة الملفوظ ودلالة اللافظ، حيث إن أحدهما يساوي الآخر، بالإضافة إلى مرتبة القصد الأول، نظرا لعدم تعلق الثبات به، كما أنه يصير إلى التساوي معه، بالإضافة إلى مرتبة القصد الثاني متى جعلنا المتكلم يحفظ مدلول قوله كلما وُجِد في نفس السياق، فضلا عن حفظه للقصود التابعة المبنية عليه في كل سياق، إذ يقصد دائما أن يفهم المستمع قصده، ويقصد أن يفهم منه هذا القصد، وقس على ذلك نظائره؛ فلا خلاف إذن بين حفظ المتكلم للمعنى في نفس المقام وبين حفظ الطائفة من المتكلمين لهذا المعنى في مقام الاتفاق، إذ لو تغير هذا المقام الجماعي، لانتفى المعنى عن الملفوظ كما ينتفي عنه عند تغير المقام الفردي في حال المتكلم الواحد؛ وبإيجاز، فلا معنى بغير قصد من ورائه قصود، ولا ثبات في واحد منها إلا بثبات السياق الذي يرد فيه.

2.2.2 ـ **الجمع بين المعنى والفهم**: مما يتميز به لفظ «المعنى»، أنه يقترن في النظرية اللغوية العربية اقترانا بمدلول «الفهم»، إذ حد «المعنى» فيها ما فُهِم من اللفظ، أو قل هو «المفهوم» في مدلوله الواسع، لا في مدلوله الضيق الذي حمله في الممارسة العلمية والفلسفية، أي الفكرة المجردة الكلية العامة؛ كما أن حد «الفهم» في هذه النظرية هو إدراك المعنى من اللفظ[4]، بحيث يؤخذ كل من «المعنى» و«الفهم» في حد الآخر؛ ومن أخص ما يتميز به الاقتران بينهما ما يأتي:

أ ـ **صلة الفهم بالمادة**، ذلك أن المتكلم يحتاج في تبليغ قصده إلى استعمال الوسيلة اللفظية، نطقا أو كتابة، كما أن المستمع يحتاج في تحصيل هذا القصد إلى استعمال آلاته السمعية، ومتى خلا هذا القصد من هذا السند المادي لا يصح أن يكون موضع فهم؛ وقد وقع التفريق بين «الفهم» و«العلم» على أساس هذه الواسطة المادية، فإن وُجِدت في الكلام فهوكلام يُفهم، وإن انتفت، فذاك كلام يُعلم ولا يفهم[5].

ب ـ **صلة الفهم بالانفهام**: لقد كانت الغاية من إيراد عنصر «الفهم» في تعريف «المعنى» هو بيان «صلة المخاطب بالمعنى»، بحيث تضاهي هذه الصلة فيه صلة

(4) الجرجاني، **التعريفات**، ص. 90.

(5) ابن عربي، **الفتوحات المكية**، المجلد الرابع، دار صادر، ص. 25.

المتكلم به، حتى إن ورود الصلة الأولى في هذا التعريف أظهر من ورود الصلة الثانية فيه، إذ أنها ذُكِرت فيه صراحة بذكر لفظ «الفهم»، علما بأن الفهم باتفاق يُنْسَب إلى المخاطب، بينما اكتفي في الثانية بالإشارة إلى المتكلم بواسطة بعيدة متنازع فيها، وهي أن ما يفهمه المستمع هو قصد، مع العلم بأن القصد باتفاق يُنْسَب إلى المتكلم.

ولم تكتف النظرية اللغوية العربية بأخذ «الفهم» في حد «المعنى» حتى تدل على تعلقه بالمخاطب، فضلا عن تعلقه بالمتكلم، بل أضافت «الفهم» إلى «المعنى» ذاته عن طريق صيغة المطاوع الذي هو الفعل اللازم المتفرع على الفعل المتعدي: «فَـهِـمَ»، فقالت: «انفهام المعنى من اللفظ» كما قالت: «المعنى هو ما انفهم من اللفظ»، حرصا منها على جعل جهة المخاطب أحد المقومات الذاتية للمعنى[6].

ج ـ **صلة الفهم بالسياق**: معلوم أن الملفوظ يجوز أن يتضمن معاني كثيرة قد لا يقصد منها المتكلم في مقامه إلا واحدا؛ فإذا علم المخاطب بهذه الوجوه المتعددة كما تجيء في الاصطلاح أو في الاستعمال، ولكنه لم يعلم على التعيين المقصود منها للمتكلم، أو لم يعلم على التفصيل، إن كان المتكلم يريد واحدا منها أو أكثر، فإنه لا يقال في حقه بأنه «فاهم» أو بأنه «حصّل الفهم» أو بأنه «أُعْطِي الفهم»[7]، فإذن لا فهم إلا لمن أدرك المراد الذي يقتضيه سياق الكلام، فكل فهم متعلق بالسياق.

د ـ **صرف الفهم للتجريد**: إذا كان الحديث عن «الفهم» قد يجر صاحبه إلى الحديث عن «العقل»، بل إلى التقريب بينهما[8]، فإننا لا نملك أن نقرر أن العرب أقاموا «العقل» مقام «الفهم» في تعريف «المعنى»، فلم نظفر عندهم بأقوال تجمع بين العقل والمعنى شبيهة بالأقوال التي تجمع بين الفهم والمعنى كأن يقولوا: «المعنى هو ما عُقِل من اللفظ» أو «المعنى هو ما انعقل من اللفظ»؛ ولعل السببَ في ذلك يرجع إلى أن «العقل» في اصطلاح أهل النظر غلبت عليه إفادة معنى الإدراك المجرد بأي وجه من وجوه التجريد المعلومة[9]، بينما مدلول «الفهم» ظل مقترنا بإدراك المقصودات

---

(6) التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، الجزء الثاني، ص. 288؛ عادل، فاخوري، **علم الدلالة عند العرب**، ص. 11.

(7) ابن عربي، المصدر السابق، نفس 25.

(8) انظر الحارث بن أسد المحاسبي، **العقل وفهم القرآن**، دار الفكر، بيروت، 1971.

(9) الجرجاني، المصدر السابق، ص. 81.

العملية، ألا ترى أنك تقول: «أَفْهَمُ شخصا» أو «أفهم فعلا»، ولا تقول: «أفهم حجرا» أو «أفهم شجرا»، بينما تقول: «أَعْقِل حجرا» أو «أعقل شجرا»، قاصدا أنك تعلم أعراضه أو أوصافه؛ فإذن الفهم يدفع النظر المجرد ويجلب العمل المشخص.

هـ ـ **صرف الفهم للتوحد**: إذا كان مفهوم «المتكلم» يرد في حد «المعنى»، على جهة التلميح لا على جهة التصريح، فإنه لا يشار إليه فيه بما يختص به المتكلم من فعل يقابل فعل الفهم الذي يختص به المخاطب، ألا وهو «الإنشاء»! فلا يقال: «المعنى هو ما أنشئ من اللفظ» أو «المعنى ما نشأ من اللفظ»، وإن قيل: «المعنى ما قصد باللفظ»، إلا أن «القصد» لا يقابل «الفهم»؛ ومرد ذلك إلى أن مفهوم «الإنشاء» غلبت عليه إفادة معنى الكلام الذي يقوم به الفرد، منفصلا عن غيره، أو باصطلاحنا معنى «الكلام المتوحد»، مثل «التأليف»، بينما المطلوب في وضع حد «المعنى» هو بيان الاشتراك بين المتكلم والمخاطب، لذلك اختير لفظ «الفهم» حتى يدل على مدلول «إنشاء المتكلم» بطريق الالتزام، ومقتضى الالتزام أن يكون اللازم بحالة يلزم من تصور المعنى الملزوم تصوره، كما جرت تعدية هذا اللفظ بحرفين من حروف الجر هما: «عن» و«من»، فقيل: «فهم عن فلان» و«فهم من فلان»، حتى تنتقل هذه الدلالة من مرتبة الالتزام إلى مرتبة أقوى منها، وهي مرتبة التضمن.

لكن النظرية اللغوية العربية، وإن صرفت مفهوم «الإنشاء» لطابعه التوحدي، فقد جاءت بفعل مقابل للفهم يختص به المتكلم، إذ قامت باشتقاقه من فعل الفهم نفسه الذي يختص به المخاطب، زيادة في إبراز جانب الاشتراك بينهما، فقالت: «الإفهام»، آتية بتعريف المعنى على الشكل الآتي: «المعنى هو ما أُفهم من اللفظ»؛ وبهذا يكون الفهم مانعا من التوحد في الكلام وموجبا للاشتراك فيه.

وبعد أن فرغنا من بيان الوجه التجريدي والوجه القصدي لمفهوم «المعنوية»، فنحن ماضون الآن إلى بيان الطريق الذي يمكننا من جهته أن نظفر بجانب من جوانب هذا المفهوم يوافق المقتضى اللفظي للترجمة.

3.2 ـ امتياز مقتضى القصدية على مقتضى التجريدية

لقد وضحنا كيف أن المعنوية تحتمل أن يكون المراد بها أمران اثنان:

أحدهما: **التجريدية**، ذكرنا أن للتجريد الفلسفي مراتب متفاوتة ثلاث، أدناها

إماطة الإحالة، تليها إماطة الاستعمال، فإماطة المادة، كما ذكرنا أن الاضطراب عرض لهذا المفهوم الأقوى من التجريد بسبب الخلط بين العلاقة الشيئية للواسطة بالموسوط التي لا تكون إلا بين طرفين ماديين، والعلاقة القيمية للوسيلة بالمقصد التي قد يكون فيها أحد الطرفين غير مادي بصورة اعتبارية لا حقيقية.

والثاني: القصدية، أشرنا إلى أن معنى الملفوظ لا ينفك عن القصدية، سواء في جانبه المتعلق بالوضع الجماعي أو في جانبه المتعلق بالمقام الفردي، وأن هذه القصدية مختلفة في مراتبها ومقيدة بسياقاتها، كما أشرنا إلى أن المعنى لا ينفك عن الفهم ولا عن لوازمه من إفهام وانفهام، وأن الفهم يقارن المواد والسياقات في فعلها ويفارق الإدراك المجرد والكلام المتوحد.

1.3.2 ـ قصور المعنوية التجريدية عن رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة:

إذا عرفتَ المراد من التجريدية والقصدية، فاعلمْ أن المعنوية الفلسفية التي قد توافق اللفظية الترجمية لا يمكن أن تكون المعنوية التجريدية؛ فقد رأينا أن من بين مراتبها مرتبة توجب رفع الاستعمال، وواضح أن الاستعمال هو تلفظ المتكلم بما يوصل إلى المستمع غرضا مخصوصا، كما أن من بينها مرتبة توجب رفع المادة، وذلك برفع الصورة اللفظية ذاتها، وواضح أن الألفاظ إما رموز منطوقة أو مكتوبة، وفي كلا الحالين، لا بد أن تكون في مواد، إما مسموعة وإما منطوقة.

ولا خفاء أن موجبات هاتين المرتبتين التجريديتين تخالف حقيقتين من حقائق الممارسة الفلسفية هما: «الصلة بين الفلسفة والفيلسوف» و«الصلة بين الفلسفة واللغة»

أ ـ مخالفة مرتبة الانقطاع عن الاستعمال لمبدإ الصلة الحية التي تقوم بين الفيلسوف وفلسفته[10]: مهما رفع الفكر الفلسفي من قيمة التجريد، ودعا إلى طلبه في كل موضوعاته ومقصوداته، فإنه لم يثبت قط عن أحد الفلاسفة أنه دعا إلى تجريد فلسفته منه هو نفسه وتخليصها من آثاره، بل نجد أن العكس هو الصحيح؛ فلا شيء يريد الفيلسوف أن يدل على ذاته مثل دلالة فكره الفلسفي عليه، ولا شيء يريد أن يحمل آثاره مثل حمل هذا الفكر لها؛ فالفيلسوف، وإن ساوى العالِـم في العمل على

(10) سوف نتعرض بالتفصيل لهذه الصلة بين الفيلسوف وفلسفته في الجزء الرابع من مشروعنا في فقه الفلسفة والذي يحمل عنوان: **السيرة الفلسفية**.

انتزاع الأشياء بعضها من بعض ومواصلة هذا الانتزاع بغاية الجهد إلى أن يفصل صور هذه الأشياء عن موادها كيما يستقيم له وضع أحكام عامة أو كلية قد تكون أعم وأشمل مما يضعه العالم أو يطمع في وضعه، فإنه يعارضه معارضة في كونه يريد أن تنسب إليه ثمرات هذه الممارسة التجريدية، لا نسبة مِلْك فقط، بل نسبة وجود كما لو كانت حقيقته «تتماهى» مع حقيقتها، ولا يهدأ له بال حتى تقوم هذه الثمرات الفلسفية عند مخاطبيه مقام الشهادة على سلوكه، ويقال فيها ما يقال في شخصه، بل حتى تنزل عندهم منزلة «أسلوب في الحياة»، ويكون هو قدوتهم فيه؛ ونحن لا نعدو الصواب إن قلنا بأن المتفلسف، وإن وافق المتأدب في طلب التطابق بين الحقيقة الذاتية والحقيقة الإبداعية، فإنه يعلو عليه فيه درجة، حيث إنه لا يكتفي فيه بالإمتاع الذي تحدثه تجربته الصادقة في نفس الغير كما يفعل المتأدب، بل يريد أن يجتمع إلى هذا الإمتاع عنده الاقتناع بضرورة هذه التجربة، إذ لا يرضى في هذا الطلب إلا باجتماع شهادة الحس وشهادة العقل.

وليس أدل على عمق هذه الصلة بين المتفلسف وأثره الفكري التي يجاوز فيها كيفيا صلة العالم بأثره المعرفي وكميا صلة الأديب بأثره الفني، من كونه يقيم فلسفته مقام البداية لكل فلسفة، بحجة أنها هي «الفلسفة الحقة»؛ فلا نكاد نجد فيلسوفا اشتهر الأخذ عنه أم لم يشتهر، إلا ونطقت أعماله بإرادة قوية في الانقطاع عن سابق الاتجاهات الفلسفية وبرغبة شديدة في شق طريق فلسفي غير مسبوق يأتي للإنسان بجديد المعرفة ومزيد اليقين؛ ولا يخفى أن فضل «المبتدئ» على «المتبع» كفضل المجدِّد على المقلد، فما ابتدأه هذا أو جدده لا ينفصل عنه، إن إحساسا للذات به أو اعترافا من الغير به، بينما ما اتبعه ذاك أو قلده منفصل عنه، إن تناسيا للذات فيه أو إقرارا منه للغير به.

وإذا كان المتفلسف يطلب الابتداء الذي يخصص فلسفته به، مع طموحه إلى أن تأخذ بها البشرية جمعاء، فقد ظهر أنه يضع نفسه في مرتبة «المتكلم الأول»، أي«المتكلم الأمثل» بمعنى اللافظ الذي يوصل إلى مخاطبه حقيقة لا يقتدر غيره على توصيلها إليه على الوجه الذي وصلها هو إليه ؛ ومن ثم يكون المتفلسف قد قام بشرط الاستعمال على الوجه الأفضل حيث يصح أن يقال في الملقِي: «إنه مفهم»، وفي الملقَى به: «إنه مفهوم»، وفي المتلقي: «إنه فاهم»؛ وعليه، فإن التجريد،

بمعنى رفع الاستعمال، مخالف لخاصية جوهرية من خصائص الفلسفة، وهي «التكلم الابتدائي» أو قل «التكلم البدئي».

ب ـ مخالفة مرتبة الانقطاع عن المادة لمبدإ الصلة القوية بين الفلسفة واللغة:
تحصل هذه المخالفة من جهتين اثنتين:

أولاهما، أنه إذا كان العالم يحتاج إلى اللغة الطبيعية، فإن احتياج المتفلسف إليها أقوى، ذلك أن الأول، متى اقتدر على «تحسيب» معلوماته وتصنيع محسوباته، أوشك على الاستغناء عن استعمال اللغة الطبيعية لولا بقاء احتياجه إليها في مستوى تقويم ثمرات هذا التحسيب والتصنيع، بينما الثاني، على العكس من ذلك، لا يقتدر على وضع مفاهيمه وإنشاء أحكامه إلا بالالتجاء إلى هذه اللغة؛ فالأول قد يستغني فيما يحسبه أو يصنعه بلغة الرموز المكتوبة عن الحروف المنطوقة، بينما الثاني ليست في يده إلا لغة الحروف، ويحتاج إلى أن يأتي فيها بما لا يستطيع العالم أن يأتي به في لغة الرموز، بموجب علو همته على همة غيره.

والثانية، إذا كان الغالب على الصوفي أن يصرف الألفاظ عن المعاني الحقيقية التي وُضِعَت لها إلى غيرها من المعاني المجازية لمناسبة بينها تزيد أو تنقص، فإن الغالب على الفيلسوف أن يسلك عكس هذا الطريق، فينتقل من المجاز إلى الحقيقة؛ والسبب في هذا التعارض هو أن الصوفي يحرص على أن لا يضفي الصبغة المادية على ما ليس في أصله ماديا، فيكون المجاز هو وسيلته للإشارة إلى مقصوده الروحي، ظنا منه أنه لا يلبسه لباس الحس والتشبيه أو التجسيد، بينما يحرص الفيلسوف على ألا يضفي الصبغة الخيالية عما ليس في ذاته خياليا، فتكون الحقيقة هي وسيلته في التعبير عن مقصوده العقلي، اعتقادا منه أنه يصرف عنه أسباب الغموض، فلا يقع في الإيهام ولا في الإبهام؛ وهاهنا لا يبالي الفيلسوف إن كان المقصود الذي يطلبه تتسع له الألفاظ أو لا تتسع، لرسوخ إيمانه بأن كل شيء فكّر فيه، يمكن أن يقال على وجه الحقيقة، وأنه لا يمتنع على القول إلا ما يمتنع على الفكر؛ ولما كان الفيلسوف يتوسل في التعبير عن مقصوده المجرد بوجه يريد له أن يطابق وجه تعبيره عن المقصود المشخص، فإنه يصير إلى الحكم على هذا المجرد بما يصح في المشخص، نحو الحكم بأن تكون قضاياه حقيقية تحتمل الصدق و الكذب احتمالا موضوعيا؛ وواضح أن ما يصح في المشخص لا يكون إلا ماديا، فيلزم من ذلك أنه ينقل إلى

المجردات أسلوب التحقيق الخاص بالمحسوسات.

ومن هنا، تكون الحقائق الفلسفية حقائق لغوية، لا بمعنى أنها مردودة إلى قضايا يبث في أمر صحة معانيها أهل الاشتغال باللغة، نحويين كانوا أو لسانيين أو بلاغيين، وإنما بمعنى أنها لا تنفك على الدوام عن الصور اللفظية، بحيث لا اعتبار لوجود هذه الحقائق في الخارج ولا لوجودها في الذهن إلا بالقدر الذي يمكن أن تصاغ به في لغة طبيعية مخصوصة، كما لا تنفك عن طريق الحقيقة في القول، بحيث لا اعتبار لدلالة الحقائق الفلسفية على مقاصدها ولا لتحقق صدقها إلا بالقدر الذي يمكن أن تُحْفَظ به في لغة غير مجازية، أو قل، باختصار، إن الحقائق الفلسفية لغوية، لأنها لفظية وحقيقية معا؛ وبيِّنٌ أن ما كان لفظيا كان ذا مضمون مادي، فلا بد أن يبرز في مضمونه شيء من مادية اللفظ، بما أن الأصوات والحروف التي يتألف منها اللفظ هي علامات كثيفة ممتدة، وأن ما كان حقيقيا كان ذا شكل مادي، فلا بد أن يبرز في شكله شيء من مادية «الحقيقة» (في مقابل المجاز)، مادامت المطابقة بين القول والشيء التي تتحدد بها الحقيقة هي معيار خارجي مباشر؛ فتكون الحقائق الفلسفية، بوصفها حقائق لغوية، لا غناء لها عن حمل آثار المادة، إن شكلا أو مضمونا.

فيتضح إذن أن «التجريدية» لا تنطبق على الصفة المعنوية للفلسفة، لأن أحد معانيها الاستقلال عن المتكلم، هذا المعنى الذي يخل بمبدإ الصلة الحية بين الفيلسوف وفلسفته، كما أن من معانيها الاستقلال عن المادة الذي يخل بمبدإ الصلة القوية بين الفلسفة واللغة؛ فلا يبقى إلا أن نطلب هذين المبدأين في جانب المدلول الثاني من المدلولين اللذين استعمل بهما لفظ «المعنى»، وهو «المدلول القصدي»، فكيف إذن تكون المعنوية الفلسفية معنوية قصدية؟

2.3.2 ـ فائدة المعنوية القصدية في رفع التعارض بين الفلسفة والترجمة:
الواقع أن المعنوية القصدية تستوفي مقتضى مبدإ صلة الفيلسوف بفلسفتة ومبدإ صلته بلغته حيث تخل بهما المعنوية التجريدية، مع حفظها لمقتضى الضرب الثالث من التجريد، وهو التجريد من الأفراد.

أ ـ مبدأ الصلة بين الفيلسوف وفلسفته: فقد بينا كيف أن المعنوية بمدلولها القصدي توجب الجمع بين دلالة اللفظ ودلالة اللافظ، أي بين الدلالة الوضعية

والدلالة الاستعمالية، وكيف أن هذا الجمع يتم عن طريق إثبات وظيفة القصد في كل منهما بوجه يجعل بنية هذا القصد فيهما معا بنية مركبة ومقيدة في ثباتها بثبات السياق؛ ومتى كانت القصدية هي سر المعنى الوضعي، كما هي سر المعنى الاستعمالي، لزم أن تكون حقيقة المتكلم لا غَناء عنها في بيان حقيقة الكلام، إذ أن ظهور القصد الواحد فيه لا يكون إلا بحضور المتكلم فيه، يستوي في هذا الحضور «اللافظ الجماعي» كما في الدلالة الوضعية و«اللافظ الفردي» كما في الدلالة الاستعمالية، فكيف بظهور قصود عدة مركوم بعضها فوق بعض فيه! ويفضل هذه الصلة بين ظهور القصد في الكلام وحضور المتكلم فيه، التي تنبني عليها المعنوية في جانبها القصدي، فإن هذه المعنوية تصير قادرة على استيفاء شرط الصلة بين الفيلسوف وفلسفته، ألا ترى أن هذه الصلة تصبح حالة خاصة مندرجة في الصلة العامة التي تقوم بين كل متكلم وكلامه! فلما كان لا يجوز أن يستقل المتكلم عن كلامه، باعتبار وجود القصد فيه، فإنه لا يجوز أن يستقل الفيلسوف عن فلسفته، باعتبارها كلاما قاصدا، إن لم يبلغ الغاية في القصد كما سنرى بعد حين.

ب ـ **مبدأ الصلة بين الفلسفة واللغة:** فقد أشرنا إلى أن هذه المعنوية القصدية توجب الجمع بين حقيقة المعنى وحقيقة الفهم، وأن الفهم يوجب استخدام الألفاظ مع الورود في السياق والخروج عن التجريد، فضلا عن إيجابه الاشتراك مع غيره في هذا الاستخدام؛ ومتى كانت اللفظة المقيدة بالسياق المشخص هي شرط الفهم، فقد ظهر التزام المعنوية القصدية بمبدإ الصلة بين الفلسفة واللغة، فكما أن الفهم لا يفارق استعمال الألفاظ، فكذلك الفلسفة لا تفارقه، بما أنه واسطتها الوحيدة في تبليغ غرضها، خلافا للعلم الذي قد يكون لأهله في الرموز غُنْيَةٌ عن الألفاظ، أو للتصوف الذي قد يجد أصحابه في الأحوال ما يغنيهم عن الأقوال؛ وكما أن اللفظية في الفهم شاهد على مقارنته للمواد التي يكون فيها وبواسطتها الكلام، جوارح وأصواتا وحروفا، فكذلك الفلسفة لا تفتأ تقارن حقائقُها العقلية الماهيةَ المادية للألفاظ التي تستعملها؛ وبهذا، تكون اللفظية الفلسفية حالة خاصة من اللفظية التي يتعلق بها الفهم كما هو مقرر في المعنوية القصدية.

وإذا ثبت أن المعنوية القصدية تحفظ الصلتين معا: صلة الفيلسوف بفلسفته وصلة الفلسفة باللغة، لزمها أن تصرف التجريدين: التجريد من الاستعمال الذي

يضاد الصلة الأولى والتجريد من المادة الذي يضاد الصلة الثانية، فلا يبقى إلا الضرب الثالث من التجريد وهو التجريد من الأفراد، وهو أضعف ضروبه، فكيف إذن تقبله المعنوية القصدية؟

3.3.2 ـ حفظ المعنوية القصدية للتجريد من الأفراد: لقد اتضح بلا مزيد عليه أن مبنى المعنوية القصدية أساسا على اعتبار البنية القصدية المركَّبة للكلام؛ فإذا كان الأمر كذلك، فإن العلاقة التي تنضبط بها صلة اللفظ بمقصوده، لا تكون هي العلاقة الشيئية بين الواسطة والموسوط، وإنما العلاقة القيمية التي تجمع بين الوسيلة والمقصد، مادام مقصود اللفظ ينزل منزلة المقصد واللفظ ينزل منه منزلة الوسيلة الموصلة إليه. ولا عجب حينئذ أن يتم اشتقاق صيغتي «المقصود» و«المقصد» معا من الفعل: «قصد» الذي جعلناه الأصل في تعريف «المعنى»، وأن يقعا مترادفين في الاستعمال ترادفا يثبته وجود لفظة «الغرض»، فهذه اللفظة تدل في الاستعمال على المعنيين معا، إذ يقال: «فهمت الغرض من الكلام»، أي فهمت المقصود منه كما يقال: «أصبت الغرض»، أي أصبت الهدف، والهدف هو موضع القصد أو قل المقصد؛ كما أنه لا عجب أن يسود التصور الذي يجعل من اللفظ وسيلة كما في قولنا: «اللفظ وسيلة تنقل المعنى أو تحمله أو توصله أو تبلغه»، أو في قولنا: «اللفظ وسيلة تظهر المعنى أو تعبر عنه أو تعرب عنه أو تفصح عنه»[11].

لقد سبق أن أشرنا إلى أن علاقة الواسطة بموسوطها علاقة ذات طبيعة مادية، لأن الواسطة لا بد أن تكون كذلك، والموسوط تابع لها، فيكون ماديا مثلها، كما أشرنا إلى أن مجالها المتميز هو مجال المعرفة العلمية لأخذها بمعايير «التشييء» و«الموضوعية» و«السببية»؛ ولما كانت المعنوية القصدية لا تنبني على هذه العلاقة، فقد جاز أن تخلو، اعتباريا على الأقل، من أسباب المادية الراسخة التي تتحكم في هذه العلاقة، وأن تقوم فيها أسباب للمادية أقل رسوخا وكثافة وأكثر شفوفا ولطافة، بحيث يصير في الإمكان تصور أسبابٍ مقارِنةٍ لهذه المعنوية في مظاهرها وآثارها، تكاد ماديتها ترتفع عنها متى بلغت الغاية في الشفوف واللطافة.

---

(11) انظر REDDY, J.: "The Conduit Metaphor" in Ortony, A. (edit.) **Metaphor and Thought**, Cambridge University Press, 1980, pp. 284-324.

وإذا صح أن المعنوية القصدية محكومة بعلاقة الوسيلة بمقصدها، لزم أن يتقدم في هذه العلاقة المقصد على الوسيلة، وأن يستتبعها في أحكامه، وأن يغطي أوصافها بأوصافه حتى ولو ظهرت بأوصاف تخالفها، لأن الشيء، وإن لم نستطع تغيير بعض أعراضه في الواقع، فلا أقل من أننا نقتدر على تغييرها بالاعتبار؛ والاعتبار هنا لا شيء يمنع من غلبته على الواقع، لأن حده أساسا هو طلب المقصد، ومعلوم أن ركن المقصد في هذه العلاقة هو الغالب على غيره؛ ومن ثمة، كانت لا مادية المقصد تنعكس على الوسيلة، حتى كأن مظاهرها الأصلية تذهب عنها، وكأن مادية الوسيلة لا تؤثر في المقصد إلا بالقدر الذي يوجبه التوجيه الذي هو بيد المقصد، فإن قضى هذا التوجيه أن يتشبه المقصد بالوسيلة حتى يقرب مأخذه على الأفهام، فقد يبدو عليه ظاهر التأثر بها، وإلا، فإن حقيقته هي الانفصال عنها والتفضل عليها.

يلزم من ذلك أن التجريد المقبول في سياق المعنوية القصدية ليس هو التجريد الذي ينكر مادية الوسائل، لأن الألفاظ وسائل، ولا نزاع في أن صورها مادية، ولا هو التجريد الذي ينكر مادية المتوسلين بهذه الألفاظ، لأن المتكلمين متوسلين، ولا خلاف في أن أشخاصهم وآلاتهم النطقية والسمعية مادية، وإنما هو التجريد الذي ينكر مادية المقاصد، متى كانت هذه المادية توجب وجود أفراد في الخارج تصدق عليها هذه المقاصد.

فمن المقاصد، على سبيل المثال، «حفظ الخُلُق» و«حفظ العقل» و«حفظ العلم» و«حفظ العمل» و«حفظ العدل» و«حفظ الحرية» و«حفظ المساواة» و«حفظ الحوار» و«حفظ السلام» وما إلى ذلك؛ فلا واحد منها نجد له أشخاصا مشارا إليها في الخارج بحيث يمكن أن نقول فيه: «هذا حفظ للعقل»، و«ذاك حفظ للعقل» كما نقول: «هذا إنسان» و«ذاك إنسان»؛ أما إذا قيل: إنه يجوز أن يقال: «هذا عاقل وذاك عاقل»؛ فإنا نقول: «إن حفظ العقل غير العاقل» لأن الأول معنى مثالي معياري، بينما الثاني فرد واقعي وصفي قد نرجع في تقويم سلوكه إلى هذا المعنى، لكنه ليس واحدا من أفراد هذا المعنى إطلاقا، لذا لا يمكن أن ينتجه ولا يصح الاستدلال منه عليه، بل يكون تابعا له ومتوجها به؛ فإذن قولنا: «هذا عاقل»، لا يفيد أنه فرد يندرج في «حفظ العقل»، بوصف هذا الشخص أحد العناصر التي تتعين بها ذات هذا الحفظ، وإنما يفيد أنه أحد المتوسلين إلى تحقيق حفظ العقل بما يمكن أن يوصل

إليه، وهو الممارسة العقلية.

يترتب على ذلك أن المقصد لا يكون أمرا خارجيا بذاته، وإنما يكون كذلك بغيره كالوسيلة التي تتخذ للوصول إليه، أو كالمتوسل الذي يتوجه بكليته إليه، فله بالذات وضع «القيمة» التي تنفث في الوسيلة وظيفتها، وتستنهض في المتوسل همته، من غير أن يقوم بهذا الغير، وسيلة أو متوسلا، كما يقوم الماء في الوعاء؛ ولما كانت المعنوية القصدية تقبل التجريد الذي يرفع عن المقاصد وجود أفرادها في الخارج، فقد صارت تستوفي ما تقتضيه الفلسفة من عمل التجريد، على تقدير صحة الرأي السائد الذي يجعل من الحقائق الفلسفية حقائق مجردة، بل صارت هذه المعنوية أنسب من غيرها لأن تتصف بها الفلسفة؛ فلم تقتصر على حفظ مفهوم التجريد، بل ساهمت في تصحيحه بنقض معنيين من المعاني التي استعمل فيها، وهما «التجرد من المادة، خارجيا وذهنيا» و«التجرد من الاستعمال، فهما وإفهاما»، وأثبتت صحة معناه الثالث، وهو «التجرد من الوجود الخارجي للأفراد».

● وعلى هذا، يصح القول بأن المعنوية الفلسفية ليست معنوية تجريدية، إلا أن يكون المراد من «التجريد» المعنى الذي يلزم عن الحقيقة القصدية، وهي حقيقة لا وجود ظاهر لأفرادها، وإذا نحن اشترطنا في هذه المعنوية مراعاة الجانب الذي يتعلق به التجريد، وهو المقصد، فيجوز لنا أن نقول بأن المعنوية الفلسفية هي «معنوية مقصدية».

ومن هنا، نتأدى إلى مطلوبنا الذي هو الموافقة بين «معنوية الفلسفة» و«لفظية الترجمة»؛ فما دامت هذه المعنوية ذات طبيعة قصدية، فإنها توجب وجود اللفظ كما توجب وجود المتكلم، فقد تقدم أن القصود لا استغناء لها عن الوسيلة اللفظية بمختلف بناها المعجمية والنحوية والنصية، كما أنه لا استغناء لها عن المتوسل اللافظ بها بمختلف قدراته الاستعمالية والإفهامية، فيكون الآخذ بالقصدية كالآخذ باللفظية، وحيث إن معنوية الفلسفة هي معنوية قصدية، فهي أيضا معنوية لفظية، وبذلك تقوم بالمقتضى الذي يجعلها توافق الترجمة، فكلاهما إذن لفظي، بحيث لا تعارض بين الترجمة والفلسفة التي تأخذ بأسباب المعنوية القصدية.

العقلانية الفلسفية عقلانية اتساعية

غني عن البيان أن مصطلح «العقلانية» في قولنا: «عقلانية الفلسفة»، مصدر صناعي مشتق من «عقل» بزيادة ألف ونون؛ والمراد من «عقلانية الفلسفة» كون الفلسفة بحالة يلزم من الاشتغال بها الرجوع إلى العقل، لكن الفلسفة لا تكتفي بالرجوع إلى العقل، بل تتجاوزه إلى أن تتعلق بالعقل تعلقا، ذلك أنه إذا كان الرجوع إلى العقل هو عبارة عن التوسل بمناهج عقلية مخصوصة في تحصيل المعرفة، فإن الفلسفة لاتتوسل بالعقل فحسب، بل تتخذه موضوعا تنظر فيه حتى كان من التعاريف التي وضعت لها أنها «علم العقل»، ولما كان هذا النظر هو نفسه لا يفارق الرجوع إلى العقل، فيكون أحرى بالفلسفة أن يقال فيها: «إنها العمل بالعقل» من أن يقال فيها: «إنها العلم بالعقل»، بناء على أنه لا عمل بغير علم، وأن العلم قد يكون بغير عمل.

1 ـ تعدد معاني «العقل»

لا يتسع هذا الموضع للخوض في معاني العقل، فقد تعددت هذه المعاني في التراث المعرفي العربي تعددا فاحشا وتباينت تباينا شنيعا كان الأصل فيهما النقل الآلي لمعاني مقابلاته من اللغات الأجنبية، قديمها (اليونانية واللاتينية والسريانية والفارسية والعبرية) وحديثها (الفرنسية والإنجليزية والألمانية).

1.1 ـ الاختلاط الدلالي للفظ «العقل»

الحق أننا لا نظفر بصدد لفظ «العقل» بما يعرف باسم «الاشتراك اللفظي» الذي مقتضاه أن يدل اللفظ على حقائق متباينة معلوم حدها أو رسمها، بقدر ما نظفر بـ«خليط دلالي» تمتزج فيه معاني «العقل» اللغوية المنقولة عن الألسن الأخرى بمعانيه الاصطلاحية الفلسفية التي هي وحدها تستحق النقل، حتى كأن العربية جماع ألسنة

مختلفة بأصوات واحدة؛ فعلى سبيل المثال، إذا كان لفظ «العقل» في العربية يضاد لفظ «الهوى»، فإن الترجمة العشوائية، على العكس من ذلك، جعلت من أضداده لفظ «التجربة»، وهذا لا يُقْبَل ألبتة، لأن «العاقل» في الاستعمال العربي هو مَنْ حنّكته التجارب؛ كما جعلت ضده لفظ «العمل»، وهذا أيضا لا يقبل، لأن «العاقل» في الاستعمال العربي هو الذي استطاع أن يجمع بين العلم والعمل[1]؛ ثم إنه إذا كان لفظ «العقل» في العربية يدل على اسم معنى، ويستفاد منه أنه وصف محله القلب مثله في ذلك مثل السمع والبصر، فإن الترجمة قد جعلت منه اسم ذات يفيد معنى جوهر مخصوص محله الدماغ.

والواقع أن من يتلقى لفظ «العقل»، محمولا على معنى يخالف المعنى الذي صح عنده استعماله به، لا يستغلق عليه الفهم فقط، بل تضطرب عنده أصول التداول الخاصة بلغته، إلا أن يُنَبَّه على هذه المخالفة ويُفتح له باب استشكالها، فيشتغل بتمرين نفسه عليه، لكن هذا التنبيه وهذا الاستشكال كثيرا ما افتُقِدا في النقول العربية، حتى صار المتلقي العربي، إما أن يتعذر عليه التأويل كلية، أو، على العكس من ذلك، تذهب به التأويلات كل مذهب؛ هذا، بالإضافة إلى ما قد يعتريه من الشعور بالنفرة والإحباط أو من الشعور بالعجز والقصور.

كما أننا نحتاج إلى أن نصرف عن مفهوم «العقل» الأصول الميتافزيقية التي انبنى عليها في هذه النقول، مثل «كونه في ذاته جوهرا غير محسوس موصولا بعقول مفارقة عليا» و«كونه، على اختصاص الإنسان به، يطابق العقل الذي في الكون والذي يَهَبه تنظيمه وترتيبه» و«كونه يحفظ مطابقة أسباب المعرفة لأسباب الوجود» وما إلى ذلك من الأوصاف «اللاعقلانية» التي مازالت تتخبط فيها النظريات الفلسفية المنقولة، بما في ذلك النظريات الحديثة التي تدعي التقيد بالمناهج العقلانية، ألا ترى أن هذه النظريات ترسم الحرف الأول من مقابلات كلمة «عقل» الأجنبية بحرف التاج[2]، تنبيها منها على الوضع الميتافزيقي لهذا المفهوم! وإلا، فما الذي يمنع أصحابها من أن يفعلوا ذلك بأسماء وسائل الإدراك الأخرى، فيبرزوا الحروف الأولى

(1) الغزالي، أبو حامد، المستصفى في علم الأصول، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ص. 33-34.
(2) بالشكل الآتي: "Raison"

من مقابلات كلمات «السمع» و«البصر» و«اللمس» و«الذوق»، فيفهم المتلقي أن مرادهم لا يتعدى مجرد تمييز الفعل الإدراكي عن غيره.

2.1 ـ التعليل والتدليل

متى صرفنا هذه الاعتبارات الميتافزيقية المجاوزة لطور العقل من أطوار الإدراك الإنساني، وقصرنا نظرنا على ما نسب إلى العقل من أفعال متعلقة ببناء المعرفة الإنسانية، وجدنا أن من بينها فعلين اثنين وقع التفطن إليهما منذ ظهور بوادر التفلسف، وما زال أمرهما يعظم حتى هيمن على الانشغال الفلسفي الحديث بـ«مسألة العقل»، وهذان الفعلان هما بالذات: «التدليل» و«التعليل»، فإذا قيل: «هذا شيء عقلاني» فقد يراد به أنه شيء تدليلي أو أنه شيء تعليلي أو أنه هما معا.

من المعروف أن **التعليل** هو عبارة عن «تبين العلة»؛ و«العلة» لغة هي ما يقوم في الشيء فيتغير به حاله، واصطلاحا هي ما يرجع وجود الشيء إليه، سواء توقف عليه وجود هذا الشيء أو متى وُجِد، وُجِد هذا الشيء؛ ومعلوم أن العلاقة العلية التي تحدد التعليل قد حُمِلت في الممارسة الفلسفية القديمة على وجوه متعددة، مثل الوجوه الأربعة الأرسطية للعلة[3]، إلا أن هذا العدد من العلل قد صار إلى التقلص في الفلسفة الحديثة، حتى كاد ينحصر في علة واحدة هي «العلة الفاعلة»، لاقتناع أهلها بكفاية العمل بهذا الضرب من العلة في مجال المعرفة العلمية.

ومن هنا، يكون «الشيء العقلاني» هو ما حصل فيه تبين العلة وكان ثمرة هذا التبين، فتكون الحقيقة الفلسفية عقلانية بموجب هذا التبين للعلة، وما لم تنبن الحقيقة على هذا التبين، فلا يجوز نسبتها إلى الفلسفة، ولا بالأولى إلى العقلانية؛ وقد نجد لهذه الصلة بين «العقلاني» و«التعليلي» سندا لغويا في بعض الألسن التي نظر أصحابها في هذا الصلة، ذلك أن لفظ «العقل» في هذه الألسن يفيد «العلة» أو «السبب» أو «الباعث»[4]، فتكون النسبة إلى العقل نسبة إلى العلية، ولا يبعد أن يكون هذا المعطى التداولي قد ساهم في ترسيخ الاعتقاد بضرورة التأسيس الفلسفي لهذه الصلة.

ومن المعروف أيضا أن **التدليل** هو عبارة عن «استعمال الأدلة» أو إن شئتَ قلتَ «إقامة الأدلة»، فيكون مرادفا لـ«لاستدلال»؛ و«الدليل»، من حيث صرفه،

---

(3) وهذه العلل هي: العلة المادية والعلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية.

(4) مثال ذلك raison في الفرنسية و reason في الإنجليزية تفيدان معنى «العقل» ومعنى «السبب».

يجيء على صيغة «فعيل» بمعنى فاعل، أي هو «الدال»، ومن حيث معناه اللغوي، هو ما يرشد إلى الشيء، ومن حيث معناه الاصطلاحي، هو «ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر»[5]؛ ومعلوم أن العلاقة اللزومية التي تحدد الدليل قد غلبت عليها في الممارسة الفلسفية الصورة القياسية التي تعتمد مبدأ الواسطة في شكل الحد الأوسط، وإن كانت هذه العلاقة تتسع لكل الصور الاستدلالية، سواءً حصل فيها التوسط أو المباشرة، وسواءً حصل معها اليقين أو الظن.

ومن هنا، فإن الشيء العقلاني هو ما جرى فيه استعمال الأدلة وكان ثمرة هذا الاستعمال، فتكون الحقيقة الفلسفية عقلانية بموجب هذا الاستعمال للأدلة، وما لم تبن على هذا الاستعمال، فإنه لا تجوز نسبتها إلى الفلسفة، ولا بالحري إلى العقلانية.

وقد اشتد اهتمام الممارسة الفلسفية المنقولة بمفهوم «التعليل» إلى الحد الذي جعلت من التدليل حقيقة مندرجة في باب التعليل، فاعتُبر الدليل علة؛ وبما أن أهم حد يميز الدليل هو ما يقع به الانتقال اللزومي بين حده الأصغر وحده الأكبر، وأن هذا الحد المميز هو ما سمي بـ«الحد الأوسط»، فقد أطلق على هذا الحد هو أيضا اسم «العلة».

ولا بدع في ذلك، فقد ذكرنا أن «العقل» لغة هو العلة بالنسبة لبعض الألسن، وما دام الدليل هو أمر عقلي، فيلزم أن يكون كذلك أمرا عليا؛ فقد جرت عادة المتفلسفة غير العرب أن يأخذوا بالأصول الاشتقاقية والمعاني اللغوية لمفاهيمهم الاصطلاحية، فينشئون انطلاقا منها تصوراتهم وأفكارهم عنها، ثم يستثمرون هذه التصورات والأفكار في بناء مذاهبهم الفلسفية، ونحن إن فعلنا بلفظ «التعليل» العربي ما فعله هؤلاء بمقابلاته في الألسن الأخرى، فأرجعناه إلى أصوله في الاستعمال اللغوي العربي، لتبين لنا أن صلته بالتدليل في هذا الاستعمال هي عكس الصلة التي أثبتوها له في تلك الألسن؛ فهذا اللفظ، كما هو معلوم، مشتق من الفعل: «علل»، وقولنا: «علل الشيء» بمعنى أثبته بالدليل، فيكون التعليل مردودا إلى التدليل، أي أن كل تعليل هو تدليل، وليس يصح أن كل تدليل هو تعليل كما هو الشأن في الفلسفة المنقولة؛ لذلك، نجد أن الممارسة الفكرية العربية عموما، أو الممارسة

(5) انظر تفاصيل «الدليل» في **كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي**، الجزء الثاني، ص. 292-301.

الكلامية والأصولية واللغوية خصوصا، تستعمل مصطلح «العلة»، وتقصد به الدليل أو الحجة.

وبناء على هذا التفاوت في اتجاه علاقة التداخل بين «التدليل» و«التعليل» في الاستعمالين العربي وغير العربي، يمكن أن نستنتج أحد الأمرين:

أ ـ إما أن هذا التفاوت واقع لغوي لا يرتفع، من غير أن يفترض ذلك وجود أفضلية أحد الاستعمالين على الآخر، فيلزم آنذاك بيان أسبابه ونتائجه في الممارسة الفكرية في كل واحد من السياقين اللغويين المختلفين، لكي تقع الاستفادة من ذلك في توسيع مدى التفلسف، فلا ينفرد بحق التفلسف واحد من هذين الاستعمالين، كما انفرد به الاستعمال غير العربي إلى حد الآن، كما تقع الاستفادة منه في فتح باب التفاعل بين هذين الاستعمالين، شكلا ومضمونا، فلربما أفضى هذا التفاعل إلى تفلسف مشترك مكمل لتفلسفهما الخاص؛ ولنضرب لذلك مثالا، فإن العلاقة بين «العقل» و«الطبيعة» أو، إن شئت قلت، بين «الذهن» و«الخارج»، التي هي صورة للعلاقة بين التدليل والتعليل والتي يقر بها كل من الاستعمالين، خضعت فيهما إلى منظورين متميزين، فقد رآها الاستعمال العربي من زاوية العقل، ورآها الاستعمال غير العربي من زاوية الطبيعة، والسبب في هذا الوضع المنظوري للعلاقة المذكورة هو أن طرفيها يتقابلان تقابل الداخل والخارج أو تقابل الباطن والظاهر، فيجد الناظر الحاجة إلى تجاوز هذا التقابل بالانطلاق من زاوية نظره التي هي داخلية عند العرب وخارجية عند غيره، ولا يصح أن هذا التجاوز يتم بالانسلاخ عن هذه الزاوية الخاصة، وإلا كان هذا الناظر كمن ينظر من كل جهة ،وهذا ممتنع في حق الكائن الإنساني.

ب ـ وإما أن هذا التفاوت ظاهر لغوي مصروف، فيلزم حينئذ بيان وجوه المقابلة الظاهرة بينهما وأثرها في توجيه الممارسة الفكرية في كل من السياقين اللغويين لكي يُنتفَع بذلك في تنويع أشكال التفلسف وفي إقرار مشروعيتها جميعا بوصف هذه الأشكال وجوها مختلفة لحقيقة واحدة، فلربما أفضى هذا التنويع إلى زيادة في استثمار إمكانات العقل بما يولد تفلسفا أكثر تفتحا على المخالف وأكثر تقبلا للغير؛ فعلى سبيل المثال، إن التعلق بالتدليل في الاستعمال العربي هو المقابل للتعلق بالتعليل في الاستعمال غير العربي وإن المقابلة بين التعلقين كالمقابلة بين المرآة وبين الشيء الذي

تعكسه، يدل على ذلك اقترانهما في كل من الاستعمالين، ولو على تقدم أحدهما فيه على الآخر، ثم إثمار هذا الاقتران لدعاوى فلسفية مشتركة، كـ«دعوى مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان» التي تأصلت في الاستعمال العربي، و«دعوى أن العقل مرآة للطبيعة» التي تأصلت في الاستعمال الغربي[6].

ومهما كانت إمكانات التوظيف الفلسفي لهذا التفاوت بصدد العلاقة بين التعليل والتدليل، فإنه يبقى أن مفهوم «التعليل» غلب استخدامه في مجال العلم الطبيعي، معبّـرا عنه فيه باسم «العلية» أو اسم «السببية»، على حين أن مفهوم «التدليل» غلب استخدامه في مجال المعرفة الفلسفية والمنطقية، مع العلم بأن الفلسفة تتوسل بالمنهج المنطقي؛ ولما كان غرضنا هو بيان عقلانية الفلسفة وليس عقلانية العلم الطبيعي، فقد لزم الاقتصار على توضيح الطرف الذي يُورِّث العقلانية للفلسفة؛ وقد اختص هذا التدليل الذي تتوقف عليه النسبة العقلانية إلى الخطاب الفلسفي بوصفين أساسيين هما: «النقدية» و«البرهانية»، فلنمض إلى بسط الكلام في كل واحد من الوصفين.

2 ـ الصفة النقدية للتدليل الفلسفي

من المسلم به أن الفلاسفة المؤسسين أرادوا وضع قواعد للمعرفة لا يرجعون فيها إلا إلى سلطة العقل، بحيث ما أثبته العقل يثبتونه وما نفاه ينفونه؛ لذا، نلاحظ عندهم نزوعا شديدا إلى ممارسة لِلنقد لا تقف عند حد صرف «السلط الخارجية» نحو سلطة الدين أو سلطة النص أو سلطة الحجة (بمعنى العالِم المتفرد) أو سلطة الجماعة، بل تتعداها إلى صرف «السلط الداخلية» نحو سلطة الحواس وسلطة الأوهام وسلطة الآراء وسلطة المعتقدات، وتبلغ هذه النزعة النقدية أَوْجَها عندما ينعطف الناقد على النقد نفسه، فيفعل به ما فعله بغيره، معترضا على مناهجه ومفاهيمه اعتراضَه على مواضعه ومواضيعه.

1.2 ـ حدود النقدية الفلسفية

غير أن هذه الممارسة للنقد، وإن كانت تُحْمَد لها يقظتها حتى صار مفهوم

---

(6) جعل الفيلسوف الأمريكي المعاصر «رورتي» كتابه الأساسي في تاريخ الفلسفة يحمل عنوان، «الفلسفة ومرآة الطبيعة» RORTY, R. : **Philosophy and the Mirror of Nature**:

«النقد» يؤخذ في حد الفلسفة، فيقال: «إن الفلسفة هي ممارسة النقد»، فإنها لا تؤمن في عواقبها متى تُـركت فُرُطا من غير ضابط يضبطها أو نهاية تنتهي إليها، ذلك أننا لو توهمنا مواصلة النقد بغير انقطاع، وفرضنا أنه لا يكاد يصل إلى نتيجة حتى ينقلب عليها يمتحنها امتحانا، فإن المآل يكون لا محالة هو «التعطيل» كما يتجلى هذا في النزعات اللاأدرية والشكية والعدمية والفوضوية، فلا معرفة ولا طريقة، بل لا عقل فيها؛ فالعقل الذي ينفي ذاته، يكون قد أفناها، والنقد الذي لا نهاية له نقض للنقد، ولا عقلانية بعده.

1.1.2 ـ الحاجة إلى تأسيس العقل: يلزم أن يكون للنقد الفلسفي نهاية يقف عندها ولا يكون له ازدياد بعدها، متى بقي هذا النقد يطلب التمسك بمعيار العقلانية في منهجه؛ وقد تتخذ هذه النهاية المطلوبة للنقد صورتين: صورة الدور أو صورة المستقيم.

أ ـ نهاية النقد في صورة الدور: معلوم أن الدور، بخلاف التسلسل الذي هو ترتب أشياء بعضها على بعض من غير نهاية، هو توقف كل من الشيئين أحدهما على الآخر، فيحقق نوعا من النهاية؛ ولا نعدو الصواب إن قلنا بأن بعض المتفلسفة العقلانيين لم ينج من آفة التعطيل إلا بالوقوع في آفة الدور، فكانوا كمن استجار من الرمضاء بالنار، ذلك أنهم، في زعمهم نقدَ كل شيء وتأسيسَه على العقل، تركوا نقد العقل لئلا يسقطوا في التعطيل، ولا يَغُرَّنَّك ما ادعوه وما زالوا يدعونه من قيامهم بنقد الأدوات العقلانية التي يستعملونها ببيان مسلماتها وحدودها، لأن هذا نقد للعقل بواسطة العقل وإثبات للعقل بواسطة نقد العقل، فيكون نقد العقل متوقفا على العقل كما يكون العقل متوقفا على نقد العقل، فهاهنا المنقود والناقد يدور أحدهما على الآخر، بينما لا يستقيم النقد على أصول الاعتراض العقلي الصحيح إلا متى سَلِم من التوسل بما يدخل في الشيء المنقود.

وإذا كانت غاية نقد العقل كما يدعي بعض الفلاسفة أن يكون نقدا تصحيحيا لمساره، فالحق أن هذا التصحيح لا يغني عن الدخول في التأسيس، لأن التأسيس شرط في كمال التصحيح؛ فواضح أن التصحيح عملية تتم وفق قواعد منهجية يُـرد إليها كل ما يراد تصحيحه، إلا أن هذه القواعد لا بد لـها من أصول كلية تتفرع عليها وقيم عامة تتوجه بها، ولا يمكن لهذه الأصول والقيم أن تكون مستمدة مما

هي أصول وقيم له، وإلا لما جاز في حقها أن تكون مؤسسة له، ومتى احتاجت إلى ما يؤسسها، فلا يجوز لها ادعاء حق التأسيس؛ لذلك، لا يمكن للعقل أن يكون مؤسسا لنفسه، وإن كان مؤسسا لغيره؛ فهب أننا أخذنا هذه الأصول والقيم مما ينتج عن عمليات إثبات العقل أو نقده، فإننا نبقى على حال الاحتياج إلى ما يؤسسها، ولا توقف لهذا الاحتياج إلا بتحكم يؤدي إلى أحد الأمرين: إما «الوقوع في الدور» أو «الخروج عن طور العقل»؛ وقد رأينا أن الوقوع في الدور أمر باطل، فيجب تركه، فلا يبقى إلا الخروج عن طور العقل، وهو بالذات الخروج الذي يجعل التأسيس المطلوب تأسيسا مستقيما لا تأسيسا دوريا.

ب ـ نهاية النقد في صورة المستقيم: هاهنا يجب التنبيه على الخلط الذي وقع فيه الكثيرون، بل لم يتردد بعضهم في المضي فيه كما لو كان عنده عين الوضوح والصواب، وهو حملهم مفهوم «الخروج عن طور العقل» على معنى واحد، بينما قد يحمل على وجوه ثلاثة:

أحدها، مخاصمة العقل: وهي حالة الشيء الذي يتعلق بالعقل تعلقا سلبيا بحيث لا يكون منه إلا ما ينافي العقل.

والثاني، محايدة العقل: وهي حالة الشيء الذي لا اشتغال له بالعقل، لا سلبا ولا إيجابا، وإن تناوله العقل الإنساني نحو الشجر أو الحجر، فلا تعلق لهما بالعقل، إلا أن يكون المتفلسف إحيائيا، فيعتقد بوجود عقلٍ في كل أجسام الكون.

والثالث، مجاوزة العقل: وهي حالة الشيء الذي له انشغال بالعقل من حيث إرادة تكميله بطور إدراكي يعلوه فيما لا يصل إليه العقل أو لا يقدر عليه.

وإذا نحن ادعينا بأن طلب تأسيس العقل يوجب علينا الخروج عن طور العقل، فالمقصود بهذا الخروج ليس هو الخروج إلى مخاصمة العقل، لأنه خروج إلى ما دونه، فيكون ضرره أكثر من نفعه، بحيث يتوجب تركه إلى ما سواه أو إلغاؤه، ولا هو الخروج إلى محايدة العقل، لأنه خروج إلى ما يساويه، فلا يفيد المساوي في إمداد المساوي، بحيث لا يُعتَبَر، وإنما هو الخروج إلى مجاوزة العقل، لأنه خروج إلى طور في الإدراك يفوق طور العقل، فيكون وجوده أنفع للعقل من عدمه، بحيث يتعين أن نعتبره اعتبارا؛ فلنسأل إذن كيف يمكن للعقل أن يخرج عن طوره خروجا يعلو به، حتى يكون لنقده سند يرجع إليه وحد لا يتعداه.

2.1.2 ـ مسألة تقييد العقل: اعلمْ أن الخروج عن طور العقل هنا لا يعدو كونه الخروج من الإطلاق إلى التقييد، ولنا في لفظ «العقل» لغة ما يدل على ذلك؛ فمعلوم أن هذا اللفظ مشتق من الفعل: «عقل»، الذي نجد من بين معانيه «الضبط» و«الكف» و«المنع»، وكلها معان تفيد التقييد، وقد أبى بعض النقاد المعاصرين إلا أن يتأولوا هذا التقييد على وجه يحمل القارئ على القدح في التراث والشك في فائدة الرجوع إليه وفي قدرته على استنهاض الهمم على تجديد العطاء الفكري، ذلك أنهم استنتجوا من وجود هذه المعاني أن العقل العربي عقل ممنوع من الانطلاق بسبب ما دخل عليه من قيود لاعقلانية، وهذه الدعوى ظاهرة الفساد، وبيان وجوه هذا الفساد كثيرة لا يتسع هذا الموضع لاستقصائها، ومع ذلك نختصر منها ما نستدل به على الباقي، حتى نَرُد ما أتوا به من الباطل:

أ ـ أن الواحد من هؤلاء ينزل نفسه منزلة من ينبغي الاعتماد على اجتهاداته، وهذا أمر لا يُسلَّم له إلا بدليل، كيف لا ونحن نعلم أنه قد تطاول على التراث من لم ترسخ قدمه في معارفه المتداخلة ولا تشرَّبت نفسه بقيمه العملية أو من لم يتزود بالوسائل المنهجية الكافية والضرورية التي تُقدِره على تقليب النظر في أبوابه والخروج بأحكام صحيحة بصدده!

ب ـ أنه يأخذ بصدد لفظ «العقل» بمبدإ المناسبة بين المدلول اللغوي والمدلول الاصطلاحي، وهذا أيضا لا يُسلَّم له إلا متى كان آخذا به في كل مفهوم، وليس في الحالات التي توافق أغراضه في القدح في التراث، والواقع أن هذا المدعي عودنا أن يطمس الحالات التي تكون فيها هذه المناسبة دليلا على غزارة هذا التراث وعلى حصافة أهله.

ج ـ أنه يجعل كل قيد مانعا من الحركة النافعة للمقيد به، وهذا باطل؛ وبيان بطلانه أن المقيد قد يكون مؤذيا فيُكَف أذاه بالقيد، بل إن وجه الاستعمال الذي اشتهر به لفظ «القيد» هو أنه نافع للمقيد أو لمن بيده هذا المقيد، فتُقيَّد الدابة حتى لا تَضِلَّ ،فيتعذر الانتفاع بها ويقيد المفهوم للاحتراز من أن يدخل فيه ما ليس منه، وليس التعريف شيئا أكثر من جملة من القيود.

د ـ أنه خالف مقالتين مشهورتين للجمهور في الصلة بين العقل والقيد: أولاهما تجعل وظيفة القيد، بالإضافة إلى العقل، هو منعه من الوقوع فيما يضر به،

ألا وهو «الهوى»! بمعنى أن العقل يعقل صاحبه من اتباع الهوى؛ والأخرى تجعل وظيفة القيد هي حفظ العاقل من إضاعة ما حصله من العلم، بمعنى أن العقل يعقل ما توصل إليه.

ولسنا نتكر على المدعي مخالفته لهاتين المقالتين، وإنما الذي ننكر عليه تجاهله لهما بالمرة، لأن هذه المخالفة لا تستقيم حتى يكون صاحبها على بينة مما يخالفه، ويعمد إلى الاعتراض عليه واستشكال صحته بالطرق المسموعة، حتى إذا استقام له ذلك، جاز له المضي إلى إثبات مقالته في هذا الأمر، والحال أننا لا نظفر عنده بشيء من هذا ولا من ذاك؛ ولو أن هذا المدعي تأمل قليلا مدلول لفظ «الهوى» في الاستعمال العربي، لتبين أن المراد به في هذا الاستعمال هو بالذات ما صرنا نجعل له اليوم، نقلا عن الغير، لفظ «اللامعقول»، فتكون حقيقة «العقل» فيه هي أنه يمنع صاحبه من الوقوع في اللامعقول، فإذن يكون الاستعمال العربي للعقل قد أصاب عين الغرض الذي يصرح هذا المدعي بأنه يطلبه من وراء نقده للعقل العربي[7].

هـ ـ أنه تغافل عن وجه محتمل لصلة العقل بالقيد كان من المفروض أن يعرف أنه مشترك بين هذا اللفظ العربي وبين بعض مقابلاته في اللغات الأجنبية؛ فعلى سبيل المثال إن أحد المقابلات الفرنسية للعقل هو: «intelligence» المشتق من اللفظ اللاتيني: «intelligere»، وهو يفيد معنى «ربط»، كما أن المقابل اليوناني لفعل «عقل»، وهو: «legein» يحمل من بين معانيه معنى «جمع»، ولا يخفى أن المعنى المشترك بين «الربط» و«الجمع» هو «الوصل بين ما تفرق»، وهو عينه المعنى الذي أُخذ في تعريف الذكاء واشتهر تداوله بين الفلاسفة وعلماء النفس، فكذلك لفظ «عَقَل» يستفاد منه معنى« وصل المتفرق» فيما دل عليه من «الضم» و«الربط»، فحينئذ يدخل في معنى «العقل» معنى «اكتشاف العلاقات»، ويكون مدلول «القيد» المتضمن فيه هو بالذات «العلاقة»، وأين هذا مما ذهب إليه الناقد المذكور من دعوى ترجع في نهاية المطاف إلى القول بأن العقل، بارتباطه بمعنى القيد عند العرب، عطل القدرة على تبين العلاقات المولدة للمعرفة!

---

(7) يقول أبو هلال العسكري: «العقل هو العلم الأول الذي يزجر عن القبائح، وكل من كان زاجره أقوى كان أعقل، وقال بعضهم: العقل يمنع صاحبه عن الوقوع في القبيح وهو من قولك: "عقل البعير" إذا شده فمنعه من أن يثور، ولهذا لا يوصف الله تعالى به»، **الفروق**، ص. 75.

و ـ أنه جعل القيد المانع من انطلاق العقل العربي قيدا لاعقلانيا، وقصد بهذا القيد العقيدة الدينية في توسع تأثيرها ونفوذها إلى مختلف مستويات المعرفة، وهذا واضح البطلان، نظرا لأن العقل العربي على الخصوص لم يتحقق، لا إيجادا ولا إمدادا، إلا بفضل الدين، شاء الخصوم أم أبوا، لأن هذه الحقيقة لا يتعامى عنها إلا مكابر للحس أو مناكر للعقل؛ علاوة على ذلك، فإن العقل، على العموم، لا يمكن أن ينفصل انفصالا كليا عن العقيدة، إذ العقيدة حقيقة واحدة من حيث قيامها على مبدإ التسليم ـ وهو مبدأ مباين لمبدإ التدليل الذي يتحدد به العقل ـ يستوي في الأخذ به المعتقد الديني والمعتقد اللاديني، ولا عقيدة أقرب إلى العقل من مجموع الاعتقادات الخاصة به هو نفسه نحو «الاعتقاد في قدرة العقل المعرفية» و«الاعتقاد في تميز طرق العقل عن غيرها» و«الاعتقاد في اختصاص الإنسان بالعقل من دون غيره»، فلا سبيل إلى التدليل على مثل هذه الاعتقادات حتى ولو ظهر لنا أنها بلغت من الوضوح والبداهة قدرا لا يبقى معه مجال للشك فيها، فلِمَ لا يجوز أن يكون هذا الوضوح أمرا متوهما بدليل الاختلاف فيه أو يكون ثمرة لعادة استقرت في النفوس أو أثرا لما زُوِّد به المرء من شائع الآراء وسائر الأحكام!

وبعد أن فرغنا من الاعتراض على الادعاء بأن معنى «التقييد» الذي يتضمنه معنى «العقل» يدل على دخول قصور على العقل العربي، نبين كيف أن العقلانية التدليلية النقدية المضيَّقة التي يُوَرِّثها الوقوع في الدور لا يرفع عنها هذا التضييق ولا تتسع حقا إلا بتقييدها بما يجاوز العقل لا بما يساويه، فضلا عما ينزل مرتبة دونه.

2.2 ـ مقتضيات تأسيس العقل النقدي

إن ما يوجب تقييد العقل هو أن رفع التقييد عنه مدعاة إلى «تسيُّبه»، والمقصود بـ«تسيب العقل» هو أن يدعي الخوض في كل شيء، بأي طريق شاء، لا يقر بحد لسلطانه، ولا يبالي بحدود برهانه؛ ولا حاجة بنا إلى الإتيان بالشواهد الواقعية والتاريخية التي تثبت أن ضرر تسيب العقل أكثر من نفعه، وأن الإنسان ما فتئ يسعى ليتدارك هذا الضرر وليحد من هذا التسيب بما اتفق، فذلك أظهر من أن نذكره على التفصيل؛ وإنما حسبنا هنا إيراد الشاهد المنطقي الذي يتعلق بممارسة نقد العقل، فقد ظهر أن هذه الممارسة بدل أن تقيد العقل بما يتسع به، قيدته بما يضيقه، فوقعت في محظورين أحدهما أشد من الآخر: أما الأول، فقد ألمعنا إليه من قبل،

وهو أنها نقدت العقل متوسلة في هذا النقد بأداة العقل نفسها، مما جعلها تدور دورا، فانقلب بذلك اتساع العقل إلى نقيضه، إذ ضاق عن التدليل على نفسه وعن التأسيس لذاته؛ وأما الثاني، وهو أسوأ من السابق، فقد طمعت في تأسيس ما كان ينبغي أن يكون مؤسِّسا لها، فجعلت من الأصل فرعا ومن الفرع أصلا، ذلك أن ما كان خارجا عن طور العقل وقادرا على أن يوسعه، ادعت هذه الممارسة إدماجه في العقل كما فعلت مع العمل الأخلاقي أو العقيدة الدينية عندما حاولت تأسيسها على مبادئ العقل المجرد.

والتحقيق أن هذا التأسيس العقلي الذي قامت به النقدية الفلسفية لمجالات تخرج عن نطاقها ليس تدليلا عقليا في شيء، وإنما هو ضرب من «العقلنة»؛ والمقصود بالعقلنة هاهنا هو تكلف إضفاء الصورة التدليلية على ما ليس في أصله عقليا، سواء تم الإقرار بهذا الأصل غير العقلاني أو حصل الإنكار له؛ ولا نغالي إن قلنا بأن قسما كبيرا من هذه النقدية الفلسفية ليس تدليلا، وإنما هو مجرد عقلنة، وأن ما وقع الإقرار بأصله أقل بكثير مما وقع إنكاره، انظر كيف أن كثيرا من المعاني والحقائق التي أطنب الفلاسفة في الكلام فيها، تحليلا لها أو توسلا بها، وادعوا استقلال الفلسفة بوضعها وفهمها، إنما تلقفوها تلقفا من مصادر نقلية، نحو الأخبار الأسطورية والعبادات الوثنية، أو، في مقابل ذلك، الشرائع المنزلة.

ومتى كان لا يجوز للنقدية الفلسفية أن تؤسس العقل على ذاته، لئلا تقع في مغالطة الدور الفاسد، ولا أن تؤسس غيره عليه مما يستحق أن يكون مؤسسا له، لئلا تقع في مغالطة قلب الترتيب، لزم تكسير طوق العقل بأن نؤسسه على أصل غيره حتى نتجنب الدور، وبأن نطلب هذا الأصل فيما لا يقبل التأسيس العقلي حتى نتفادى العقلنة.

اعلمْ أن هذا التأسيس للعقل لا يمكن أن يتم إلا بواسطة أصلين يخالفان في مقتضياتهما مقتضيات العقل التدليلي النقدي، وهذان الأصلان هما: «الأصل المقصدي» و«الأصل العملي».

1.2.2 ـ الأصل المقصدي للعقل النقدي: واضح أن العقل التدليلي في حد ذاته هو جملة من الوسائل التقنية لتحصيل الصحة واليقين في المطالب، وإذا ما تم استعمال هذه الوسائل في المجالات المعرفية وإنزالها على مختلف موضوعاتها، صارت

بمثابة وسائط تمكن من الوصول إلى موسوطات هي المطالب العلمية؛ وقد ذكرنا في موضع سابق أن العلاقة بين الواسطة والموسوط علاقة مادية، ما دام طرفاها لا يمكن إلا أن يكونا ماديين، على خلاف العلاقة بين الوسيلة والمقصد التي يجوز أن تكون غير مادية ولو اعتباريا لثبوت الصفة اللامادية للمقصد أو للقيمة؛ وإذا كان الأمر كذلك، ثبت احتياج هذه التقنيات التدليلية إلى مقصديات ترشدها في وظيفة «الوساطة» التي تقوم بها حتى لا تجاوز حدها، فتعود بالضرر حيث كان يجب أن تنفع؛ ولا مقصديات أصلح لها من تلك التي تقابل صفاتها التقنية بصفات تنأى بها عن هذه التقنية، وإلا وقعت تحت سلطانها، وفقدت صبغتها المعنوية، فضلا عن أن أقصى الخروج عن الشيء لا يتم إلا بالدخول في ضده[8].

فإذا كانت هذه الوسائل التدليلية تتصف بـ«الصورية» و«الضرورة» و«المواضعة»، وبما ينتج عن ذلك من خصائص «الحساب» و«المراقبة» و«التقنين»، فإن المقاصد التي تقتدر على أن توجه هذه الوسائل هي تلك التي تمدها بأوصاف تغالب أوصافها هذه، مثل «حفظ المضمون» و«حفظ الجواز» و«حفظ الفطرة»، وما يلزم عنها من «حفظ البداهة» و«حفظ المبادرة» و«حفظ الحرية».

فمن ذا الذي يشك في أن حاجتنا إلى ثمرات هذه المقاصد لا تقل عن حاجتنا إلى منتوجات الوسائل التدليلية، فليس المضمون دون الصورة أهمية، ولا الجواز أقل من الضرورة فائدة، ولا الفطرة أخس من المواضعة قيمة، كما أن البداهة لا تقل نفعا عن الحساب، ولا المبادرة أضعف إثمارا من المراقبة، ولا الحرية تقل فعالية عن التقنين؛ كما أنه من ذا الذي لا يرى أن هذه المقاصد تحفظ الوسائل التدليلية من الآفات التي يمكن أن تتطرق إليها، فالحساب المبني على الصورية قد يصير لعبا بالرموز، ولا يخرجه من هذه الآفة إلا العمل بمبدإ «حفظ المضمون»، وهو المقصد الذي يجعله يجدد صوره بما يناسب الاعتبارات المضمونية، وكذلك المراقبة المبنية على الضرورة قد تصير جمودا على التحكم الآلي، ولا يدفع عنها هذه الآفة إلا العمل بمبدإ «حفظ الجواز»، وهو المقصد الذي يمكنها من توسيع علاقاتها الضرورية بما يفتح فيها آفاق التبدل، وأخيرا التقنين المبني على المواضعة قد يصير إفراطا في

---

(8) طه، عبدالرحمن: «نظام العالم العلمي- التقني بين الممكن العقلي والواجب الخلقي» في المعرفة والتكنولوجيا، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، دار المعارف، 1993؛ ص. 103-138.

الاستصناع، ولا يدرأ عنه هذه الآفة إلا العمل بـمبدإ «حفظ الفطرة»، وهو المقصد الذي يجعله يضبط المواضعات بما يُدخِل فيها الاعتبارات الطبيعية.

وما نكاد أن نتبين حقيقة الأصل المقصدي الذي ينبغي أن تتأسس عليه العقلانية التدليلية حتى نتفطن إلى السبب الذي حمل الممارسة العربية على إدراج التعليل في التدليل، ذلك أن هذه الممارسة كانت تستخدم مفهوم «العلة» كمرادف لمفهوم «المقصد»، وتعبر عنه بلفظ «المعنى»[9]، وقد غاب عن جماعة من النقاد دلالة لفظ «المعنى» على المقصد في النصوص العربية، فأخذ أفرادها يتأولونه بوجوه فيها كثير من التمحل أو اللبس؛ ولما كان للتعليل في الاستعمال العربي معنى مقصدي، فإن نسبة التدليل إليه تكون بالذات من جهة وجود هذا المعنى فيه، ما دام قد اتضح أن للتدليل أصلا مقصديا يرجع إليه، فإذن الجامع بين التعليل والتدليل في هذا الاستعمال هو «المقصدية»، فيكون التدليل المقترن بالمقصدية الذي جاء به الاستعمال العربي أوفى بغرضنا في مراجعة النقدية الفلسفية من التدليل المنقطع عن المقصدية الذي اتسمت به هذه النقدية.

2.2.2 ـ الأصل العملي للعقل النقدي: واضح كذلك أن العقل التدليلي هو جملة من الوسائل المنطقية المجردة، ولا يخرجها عن هذه الصفة استعمال هذه الوسائل في حقول معرفية تصطبغ موضوعاتها بصبغة عملية، مثل «المعرفة الاجتماعية» أو «المعرفة القانونية» أو «المعرفة الأخلاقية»؛ فإن ما يسمى بـ«الاستدلال العملي» الذي هو الاستدلال بالغرض الذي يراد تحقيقه على الوسيلة التي توصّل إليه، ليس أقل استخداما لهذه الوسائل المجردة من الاستدلال النظري، إذ لا يقل عنه تجريدا.

وليست هذه الوسائل التدليلية المنطقية تجريدية فحسب، بل إنها بلغت النهاية في التجريد بالمقارنة إلى غيرها من الأدوات المنهجية المستعملة في بعض العلوم، فتكون أكثر من غيرها بعدا عن الحقيقة العملية، حتى إن المتفلسفة المستدلين بها وجدوا من نفوسهم النفرة من العمل، فأقاموا النظر مقامه، وجاؤوا فيه بما يجب أن يكون للعمل، فأضحى مَثَلُ الفكرة المجردة كمثل الفعل الحي، تنهض وتحدث وتريد وتحب وتعدل وتعشق وتسعد وتحيى حياة الاتصال، وإن هذا لأَمر عجب؛ والقول

(9) الجرجاني، المصدر السابق، ص.82.

الجامع أن التجريد في الوسائل التدليلية الفلسفية يتسم بسمتين تجعلان منه تجريدا متنكرا، وهما:

أ ـ تحصيل الدرجة القصوى في التجريد.

ب ـ انتحال صفات العمل.

وإذا تقرر هذا، اتضح أن تأسيس التدليل العقلي تأسيسا لا يدور ولا يقلب الترتيب، يوجب الخروج من هذا التجريد المتنكر، إذ بلغ غاية نفسه وانتحل ما لغيره؛ ومن البين أن مجرد اعتبار العمل لا يكفي هاهنا كما كان كافيا اعتبار المقصدية بالإضافة إلى وظيفة الوساطة التي تؤديها الوسائل التدليلية، ذلك أن هذا الاعتبار للعمل هو ذو صبغة نظرية ولو أن هذه الوسائل تكون فيه تابعة لتوجهه العملي؛ وما دام الأمر كذلك، فلا حظ له في مغالبة هذا التجريد الأقصى والأعتى، إذ أن لهذا الأخير من القوة النظرية ما يجعله أقدر على احتواء هذا الاعتبار من أن يحتويه هذا الأخير؛ ومتى اقتدر هذا التجريد الأرسخ على ذلك، فإنه لا محالة يصرف عن هذا الاعتبار توجهه العملي ويجعل منه مسألة نظرية مستقلة لا تعلق لها إلا بمقتضيات النظر وحده، فيتولى صاحبه البحث في طبيعة العمل وصفاته وكيفياته، ولا يأتي منها شيئا، بل يتولى البحث في أوقاته وآثاره، ولا يراعي منها شيئا كأنما العلم بها يغني غناء عن ارتياض النفس عليها.

ولما كان الخروج عن هذا التجريد لا ينفع معه اعتبار العمل وحده، فإنه يتعين طلب ما فوق هذا الاعتبار حتى يكون في قوة هذا التجريد، فيقدر على زحزحته وانتزاع صفاته، فضلا عن الكشف عن انتحالاته، وليس شيء أقوى من اعتبار العمل إلا الدخول فيه؛ فعلى المتوسل بالأدوات التدليلية المجردة في نقده، أو قل المستدل، إن شاء أن يقي نفسه آفتي التأسيس العقلي من دور وقلب، أن يجاوز النظر ويباشر العمل ذاته، حتى يدرك من هذه المباشرة ما لا يحصّله من طريق النظر فيه، ويتبين كيف أنها تمد هذا النظر إمدادا وكيف أنها توسع آفاقه من حيث لا يستطيع النظر ذلك من نفسه؛ وما لم يحمل المستدل نفسه على الأخذ بأسباب العمل، فما يقول فيه لا يزيد إلا إصرارا على الانفصال عنه، بما أنه آخذ بنقيض أسبابه، بل بأقصى مراتب هذا النقيض، ألا وهو التجريد! ومعلوم أن النقيض لا يدفعه إلا النقيض.

ويا ليت الدخول في العمل يكفي المستدل للوصول إلى ما ينازع في نفسه هذا التجريد، فإن هذا التجريد بلغ من نفسه مبلغا لا يستطيع معه الانفكاك منه بمجرد مباشرة العمل، إذ خرج التجريد من درجة التمكن من نفسه إلى درجة التلبيس عليها، فيحتاج المستدل إلى التزود بما يُقدِره على تبين طبيعة هذا التلبيس، فضلا عن التبصر بما لهذا التمكن من ضرر محتمل، وما هذا الزاد المطلوب إلا تحصيل مرتبة الرسوخ في العمل تضاهي ما حصله من مرتبة الرسوخ في النظر.

فإذا المتفلسف بلغ الغاية في العمل بلوغه الغاية في النظر، اقتدر على أن يرسم لهذا التجريد حدودا تنازعه تَمكُّنَه كما اقتدر على أن يورد عليه شُبَهاً تنازعه تلبيسَه عليه، وما لم يأت المستدل من العمل ما يقيم وصف الرسوخ به، فلا يضمن لنفسه التفطن لحدود التجريد، ولا لشبهاته، فضلا عن أن ينهض بما يصرف عنه هذه الحدود والشبهات؛ فحتى لو فرضنا أن هذا المستدل دخل في العمل بالقدر الذي يشرف به على الوعي بتمكن التجريد من نفسه، فإنه لا قدرة له في أن يتبين ما وقع فيه هذا التجريد من انتحال مقولات العمل، فيبقى على التوهم بأن العمل جزء من النظر، أو بأنه دونه رتبة، وليس الأمر كذلك؛ وهكذا، فبافتقاد المستدل للأصل العملي لا يصل إلى مراده في تأسيس الوسائل التدليلية على ما به تخرج عن آفة الدور وآفة القلب.

وحاصل القول في هذا الموضع أن نقدية الفلسفة التي توجبها عقلانية منهجها التدليلي تقع، إما في مغالطة الدور الفاسد كما يظهر ذلك في مسألة «نقد العقل» أو في مغالطة قلب الترتيب كما يظهر ذلك في مسألة «العقلنة»؛ ولا سبيل إلى دفع هاتين المغالطتين إلا بإسناد هذه النقدية إلى أصلين خارجيين: أحدهما، الأصل المقصدي الذي يوجب اعتبار ركن المقاصد في وظيفة التوسط التي تقوم بها وسائل التدليل، بحيث يصير مجموع الواسطة والموسوط، أو إن شئت قلت «الدليل»، وسيلة إلى الوصول إلى مقصد يعلو عليه ويجاوز ماديته ويقوم بإرشاده وتقويمه؛ والثاني، الأصل العملي الذي يوجب تحصيل درجة الرسوخ في العمل، بحيث يصير المتفلسف قادرا على عرض التجريد على محك تجربته العملية لكي يحد من غلوه الصوري ويكشف انتحاله للوصف العملي.

وعلى هذا، فكل نقد متوسل بالتدليل المبني على اعتبار المقصد وعلى الرسوخ

في العمل، يصير بمقدوره أن يتقي الدوران على نفسه وقلب الترتيب بينه وبين غيره؛ فبفضل المقصد الذي تتعلق به همة المتفلسف تعلقا، فإنه يحفظ نفسه من الدور، وبفضل العمل الذي يدخل فيه دخولا، فإنه يتبين تقدم رتبة العمل على غيره، فتكون ميزة هذا النقد أن له سندا مقصديا وعمليا أو قل، باصطلاح أهل المناظرة، إنه «نقد مستنِد» وليس نقدا مجردا (بمعنى «خال من السند») كما هو النقد الواقع في الدور والقلب، وهذا يعنى أن النقدية الفلسفية المطلوبة لنا هي النقدية المستنِدة التي يورثها التدليل الموصول بأصل المقصد وأصل العمل بحيث لا يصح أن يقال في المتفلسف أنه يمارس النقد حتى يتوجه إلى مقصد مخصوص ويدخل في العمل على مقتضاه، وليست هي أبدا النقدية المجردة التي يورثها التدليل المفصول عن هذين الأصلين.

3 ـ الصفة البرهانية للتدليل الفلسفي

من المسلم به أن المتفلسف لا يطلب النقد فحسب، بل يريد أن يكون هذا النقد مبنيا بطريق لا يقبل الرد، أي يصل به إلى منتهى اليقين، وينتزع به تسليم الخصم انتزاعا؛ لذلك، لم يكن له بد، وهو الذي يدعي الرسوخ في العلم وإصابة الحق، من أن يتعاطى استعمال أقوى المناهج قدرة على تحصيل القطع والثبات في المعرفة العلمية، وهو ما أُطلِق عليه اسم «المنهج التدليلي المنطقي البرهاني»، أو اختصارا اسم «البرهان»، وصار المتفلسف، باتخاذه هذا المنهج، يدعي تحصيل دعاويه بطريق لا يسع خصمه إلا التسليم بها.

1.3 ـ تعدد معاني «البرهان»

من المؤكد أن لفظ «البرهان» استُعمِل في معان مختلفة، على خلاف ما يزعم بعض الباحثين المتأخرين من أن له معنى واحدا، وهو المنسوب إلى «أرسطو»؛ من هذه المعاني نخص بالذكر ثلاثة:

1.1.3 ـ اليقين في المقدمات: البرهان هنا هو «عبارة عن الاستدلال الذي تكون مقدماته يقينية»، وقد جاء هذا التعريف للبرهان عند أرسطو؛ وهذه المقدمات قد تكون قضايا أولية أو قضايا متفرعة في علم من العلوم، بطريق قريب أو بعيد، من قضايا أولية؛ ولما كانت القضايا الأولية لا برهان عليها، فإن اليقين المنسوب إليها لا يمكن أن يكون إلا يقينا تحكميا، وليس يقينا معلَّلا، ذلك أن المعايير التي وضعها

أرسطو، لاختيار هذه المقدمات معايير إجمالية، لا يُعوَّل فيها إلا على آراء معرَّضة لأن تدخل عليها شُبَه مختلفة، مما يجعل هذه المقدمات قضايا اعتقادية يسلم بها المتفلسف تسليما؛ وحينذاك لا فضل لها في درجة اليقين على قضايا اعتقادية أخرى يصرح أصحابها بوجهها الاعتقادي نحو الأحكام الأخلاقية أو الأحكام الدينية، وقد ينسبون إليها مرتبة في اليقين تعلو على مرتبة المقدمات الفلسفية، لاقتناعهم بالحاجة إلى الاستناد إلى سلطة خارج العقل في ممارسة العقل، على خلاف المتفلسفة الذين، وإن هم أتوا مثل فعلهم، فإنهم يأبون الإقرار بصفته الاعتقادية؛ ومن يصرح بالصبغة الاعتقادية لمقدماته لا يكون بذلك قد جاء بما يضعف موقفه بالإضافة إلى موقف المتفلسفة أو بما ينافي مقتضى البرهان، من حيث الانطلاق من مقدمات لا تقبل التدليل.

2.1.3 ـ الضرورة في القواعد الاستدلالية: البرهان هنا هو «عبارة عن الاستدلال الذي يتبع قواعد ضرورية»؛ وواضح أن المعتَبَر في هذا التعريف ليس هو مضمون المقدمات كما هو الشأن في التعريف الأول، وإنما هو صورة الاستدلال التي تحددها قواعد ضرورية، فيكون الاستدلال صحيحا متى وقع الالتزام بهذه القواعد في استنباط نتيجته من المقدمات؛ والقاعدة المنطقية الضرورية هي القضية التي لا شيء يمكن أن ينقضها بحيث تكون صادقة في كل العوالم الممكنة، وتستمد هذه القاعدة صفتها الضرورية من وجود علاقات ثابتة بين الأفكار مقابلة للعلاقات الثابتة بين الأشياء؛ فكما أن الواقع يتكون من موجودات تحمل صفات وتربط فيما بينها علاقات، وأن هذه الصفات والعلاقات، منها ما هو جوهري تتحدد به ماهية الشيء ومنها ما هو عَرَضي لا يتعلق بهذه الماهية، وأن هذه الموجودات تجتمع في أصناف تقوم بينها روابط موضوعية ومستقلة، فكذلك الفكر يتضمن أسماء خاصة تدل على الأفراد ومفاهيم عامة تشترك في كل منها مجموعة من الأفراد، كما يتضمن قضايا تصدق صدقا مطلقا وأخرى تصدق صدقا نسبيا، وتجتمع هذه القضايا فيما بينها لتؤلف نسقا من العلاقات المضبوطة والثابتة.

ولما كانت هذه الصفة الضرورية للقواعد المنطقية تنبني على مبدإ مقابلة الذهن بالخارج كما لو كان مرآة له، فإن اليقين في هذه القواعد لا يمكن أن يكون إلا يقينا معلقا، لا يقينا مطلقا؛ إذ يكفي أن تحتمل العلاقات القائمة بين الأشياء في العالم

الخارجي ارتفاع الضرورة عنها، لكي يجوز القدح في الضرورة التي تنسب إلى القوانين المنطقية المقابلة لهذه العلاقات الخارجية، وهذا الاحتمال عينه هو الذي تفطن إليه كل من الفيلسوفين: «الغزالي» و«هيوم»؛ أما الغزالي، فإنه يفرق بين «ما به يكون الشيء» و«ما عنده يكون الشيء»، فالأول يقتضي الضرورة، بحيث لا انفكاك فيه بين الشيء وما به يكون، في حين الثاني يقتضي الجواز، بحيث ينفك فيه الشيء عما عنده يكون، وهو المعنى الذي حمل عليه الغزالي مفهوم «السببية الطبيعية»؛ وأما هيوم، فإنه يرى أنه لا شيء يوجب أن نعتقد أن انطباعاتنا تتبع طريقا يكون اللاحق فيها لازما لزوما ضروريا عن السابق، وإنما يحملنا على هذا الاعتقاد ما تعودناه من رؤية ارتباطات تقوم بين انطباعات متشابهة وما يحصل من موافقتها لتوقعاتنا المستندة إلى هذا التعود؛ وهكذا، فإن القواعد الاستدلالية لا تدفع عنها الشك، ولا تمنع عن نفسها من أن تكون موضع الظن، نظرا لأن ما توصف به من ضرورة ليس لها استقلال فيه، وإنما تتبع فيه الواقع الذي ظهر لنا أن نسبة الضرورة إليه يتطرق إليها الضعف.

3.1.3 ـ الوضع في القواعد الاستدلالية: البرهان هنا هو «عبارة عن الاستدلال الذي يتبع قواعد موضوعة»؛ فهاهنا كذلك، نجد الاعتبار للصورة الاستدلالية من دون مضمون القضايا التي تدخل فيها، لكن هذا الاعتبار، وإن جعل من هذه الصورة شكلا ملزِما، فإنه ينزع عنها الصفة الضرورية التي تجعل من هذا الإلزام وصفا ذاتيا لا وصفا خارجيا، ذلك أن القواعد الاستدلالية التي تنبني عليها هذه الصورة ليست سوى مواضعات لغوية قد تكون اتفاقات جماعية أو قرارات فردية، إلا أن صفة المواضعة لا تعني التحكم على سبيل التشهي، وإنما تعني اختيار أنفع المعايير وأنسب القواعد.

وقد أدى هذا المنزع في البرهان إلى اعتبار الاستدلال مجرد متوالية من الرموز التي لا دلالة لها بذاتها، والتي يمكن أن نحسبها حسابا آليا، كما أدى إلى الإكثار من الأنساق المنطقية إلى حد الغلو فيها، وذلك بتغيير قواعد الاستدلال على وجوه مختلفة، كل وجه منها ينتج منه نسق مخصوص، فيكون العقل التدليلي عبارة عن التحكم الآلي في الرموز المجردة، استدلالا وانتساقا؛ وليس عجبا عندئذ أن يجد أصحاب هذا المنزع في الحاسوب نموذجا لعمل العقل، وأن ينسبوا إليه فعل التفكير

الذي كان يختص به العقل، كل ذلك من أجل إبراز الصفة الحسابية للاستدلال التي يستندون فيها إلى الصفة الوضعية لصورته.

ولما كانت القواعد المنطقية قواعد موضوعة تفضي إلى الاجتزاء بالصور المجردة والرموز المصنَّعة، فإن اليقين في هذا القواعد لا يمكن أن يكون إلا يقينا اعتباريا، لا يقينا حقيقيا؛ ذلك أن المواضعة قرار يتخذه الفرد بإرادته أو تتخذه الجماعة بإرادة أفرادها، لكن هذه الإرادة لا يلزم منها أن قرارها موافق للأمر في نفسه، والغالب أنه لا يقع اللجوء إلى المواضعة إلا حيث يقوم إمكان التشكك، أو يقوم إمكان التنازع، فيأتي قرار الاتفاق حسما لهذا التشكك، لا إصابة للحق، أو يأتي قطعا للتنازع، لا ظفرا بالطلب، بل قد يُفزَع إلى الاتفاق حيث تُعلَم الحقيقة، لكنها تكون جليلة القدر لا يطاق النهوض بها، فتكتفي إرادة الفرد أو الجماعة بإقرار ما يشبهها، أو تكون الحقيقة ثقيلة على النفوس لا يُرغَب في حملها، فيُصار إلى إقرار ما يُوهِم بوجودها، أو تكون هذه الحقيقة معلومة النتائج لا تُنكَر فائدتها، فيقع تقرير نقيضها، طلبا للعلم بنتائجه ومقارنتها بنتائجها؛ فيظهر إذن أن الاتفاق قد يكون على ما لا وجود له في الواقع، ويبقى منحصرا في دائرة عقول الذين دخلوا فيه أو قل، بتعبير جامع، إن الغالب في المواضعة أن تتناول الأمور التقديرية، لا الأمور التحقيقية.

وعلى الجملة، فإن المنهجية البرهانية التي أراد التدليل الفلسفي اتباعها حتى تكون نتائجه يقينية لم تمكنه إلا من يقين محدود، حتى إنه لا فارق بينه وبين الاعتقاد المظنون؛ فإن هو أخذ باليقين في المقدمات، لم يحصل إلا على يقين هو عبارة عن تحكم محض لا يقل عن تحكم ما لا يقين فيه، وإن هو أخذ بالضرورة في القواعد الاستدلالية لم تثمر عنده إلا يقينا هو عبارة عن تعلق بالخارج لا يقل عن تعلق الرأي المشهور بأهله وسياقه، وإن هو أخذ بالمواضعة في هذه القواعد، لم يجد بين يديه إلا يقينا هو عبارة عن أمر اعتباري لا يقل عن اعتبارية ما يُكتفى فيه بالتخمين؛ وهكذا، فلما كان التدليل الفلسفي، إما أن «يتصنع» المقدمات أو «يتصنع» علاقة القواعد بالخارج أو «يتصنع» علاقتها بالمواضعة، فهو لا يُحصِّل إلا يقينا اصطناعيا مضيقا؛ ولكي يَحْصُل هذا التدليل على يقين طبيعي موسع، فلا بد له من صرف هذا التصنع من المقدمات والقواعد، فلا يلتزم بمطابقة الإرادة التقريرية للمبرهنين، ولا بمطابقة الحقيقة الشيئية للخارج.

2.3 ـ مقتضيات اليقين الطبيعي

اعلمْ أن الحصول على اليقين الطبيعي لا يمكن أن يكون إلا بأصلين اثنين يناقضان في مقتضياتهما مقتضيات العقل البرهاني التقليدي، وهما: «المضمون» و«الاستعمال».

1.2.3 ـ الأصل المضموني: معروف أن البرهان، وإن اختلفت تعاريفه، ظل متعلقا بالصورة الاستدلالية[10]، إما تعلقا ظاهرا ومصرحا به أو تعلقا مضمرا ملمحا إليه، فحتى التعريف الأرسطي الذي يأخذ بمبدإ يقينية المقدمات، لا يغفل هذه الصورة، إذ يجعلها أمرا مشتركا بين جميع الأدلة، برهانية وحجاجية، ولا تتميز هذه الأدلة فيما بينها عنده إلا بطبيعة مقدماتها.

ومن ثمة، تكون صحة البرهان أو فساده موقوفين على صحة صورته وحدها أو فسادها، وتكون صحة هذه الصورة أو فسادها موقوفين على موافقة القواعد الاستدلالية أو مخالفتها، بحيث لا دخل لمضمون قضايا البرهان في هذه الصحة ولا في هذا الفساد؛ وإذا تكلم أرسطو عن «أقيسة ظنية» و«أقيسة مشهورة» و«أقيسة تمثيلية»، مع أنها صحيحة كل الصحة ـ إذ يكفي استخراج العناصر الصورية لهذه الأقيسة لكي تبرز صحتها للعيان ـ فلا يقصد بأوصاف «الظن» و«الشهرة» و«التمثيل» إلا الحكم على مضامين مقدماتها دون صورها، أما ما فسدت صورته من الأدلة، فيسميها أرسطو بـ«المغالطات».

---

(10) من المعلوم أن الصورة الاستدلالية هي عبارة عن بنية مجردة قائمة بمضمون الدليل الذي يعد تشخيصا واحدا من التشخيصات الممكنة لها، بنية يتوصل بها إلى العلم بلوازم مختلفة؛ مثال ذلك قولنا: «كل إنسان فان»، فيجوز أن نحذف اللفظين اللذين يجعلان لهذا الدليل محتوى معينا وهما: «الإنسان» و«الفاني» وأن نستبدل مكانهما حرفين أو رمزين، هما على التوالي ب وجـ، فنحصل على ما يلي: «كل ب هو جـ»؛ ومتى حصلنا على هذه الصورة يمكننا أن نستدل منها على نتائج مختلفة، منها مثلا: إن «بعض جـ هو ب» أي بعض الفانين إنسان، وكذلك أن «لا جـ هو لا ب»، أي كل لا فان هو لا إنسان، على أن هذه الصورة قد تستخدم في غير هذا الدليل، فنقول مثلا: كل علم نافع، فيلزم أن بعض النافع علم، وأنه كل لا نافع هو لا علم، فهذه الصورة الحاصلة بصرف المضمون والموصلة إلى العلم بنتائج لازمة منها هي بالذات الصورة الاستدلالية. وواضح أن هذه الصورة المنطقية تختلف عن الصورة النحوية للدليل، لأن هذه الأخيرة، وإن أمكن نقلها إلى غير مضمون هذا الدليل، فإنها لا تفتح باب الاستنتاج منها كما تفتحه الصورة الاستدلالية.

1.1.2.3 ـ وجوه التداخل بين مضمون الدليل وصورته: إذا نحن نظرنا في الدليل من جهة العلاقة بين قيمة المضمون وقيمة الصورة، فهاهنا أربع حالات:

أ ـ صحة الصورة مع صدق المضمون.

ب ـ صحة الصورة مع كذب المضمون.

ج ـ فساد الصورة مع صدق المضمون.

د ـ فساد الصورة مع كذب المضمون.

أما الحالة الأولى، وهي الجمع بين الصورة الصحيحة والمضمون الصادق للمقدمات، والحالة الرابعة، وهي الجمع بين الصورة الفاسدة والمضمون الكاذب للمقدمات، فلا إشكال فيهما، فإن التدليل الفلسفي الموسَّع المبني على اليقين الطبيعي يوافق فيهما التدليل الفلسفي المضيَّق المبني على اليقين الصناعي، فالحالة الأولى تجعل الدليل صحيحا فيهما معا، والحالة الرابعة تجعله فاسدا فيهما معا.

وأما الحالة الثانية، وهي الجمع بين الصورة الصحيحة والمضمون الكاذب للمقدمات، والحالة الثالثة، وهي الجمع بين الصورة الفاسدة والمضمون الصادق للمقدمات، فيخالف فيهما التدليلُ الفلسفي الموسع التدليلَ المضيق، فالحالة الثانية تجعل الدليل صحيحا في التدليل المضيق، بينما قد تجعله فاسدا في التدليل الموسع، والحالة الثالثة، تجعل الدليل فاسدا في التدليل المضيق، بينما قد تجعله صحيحا في التدليل الموسع، وبيان ذلك كما يلي:

ـ حالة اجتماع صحة الصورة وكذب مضمون المقدمات: من المعلوم أن مقدمات الدليل الصحيح، إذا كذبت كلها أو بعضها، إما أن تصدق النتيجة أو تكذب، فإن صدقت النتيجة، فيجوز أن يتلقى الخطاب الطبيعي بالقبول هذا الدليل ما دامت صورته صحيحة، لأن المطلوب هو الوصول إلى نتيجة صادقة، وهي كذلك؛ وقد يؤول الأمر إلى الاستغناء فيه عن المقدمات، كما إذا كانت النتيجة صادقة صدقا دائما أو يؤول إلى الاستغناء المؤقت عنها، فيبقى محلها شاغرا مفتوحا لأن يشغله غيرها من القضايا، حتى إذا شغلته قضايا صادقة، استُخْرِجت منها النتيجة المذكورة، ورجع مضمون الدليل صادقا كله، فيكون دليلا حاصلا على تمام اليقين الطبيعي؛ وبناء على ذلك، يمكن القول بأن مضمون النتيجة الصادقة للدليل الصحيح يغلب مضمون مقدماته الكاذبة. أما إذا كذبت النتيجة، فيجوز أن يرد

الخطاب الطبيعي، على خلاف المقال الصناعي، هذا الدليل ردا، على الرغم من صحته الصورية، مما يدل على أن كذب النتيجة في الخطاب الطبيعي يسري أثره إلى عموم الصورة الاستدلالية كأنما يدخلها القلق والاضطراب، فتفقد شيئا من صحتها، بل قد تفقدها كلها متى كان هذا الكذب من أمحل المحالات؛ وعلى هذا، يمكن القول بأن مضمون النتيجة الكاذبة للدليل يغلب صورته الصحيحة.

ـ **حالة اجتماع فساد الصورة وصدق مضمون المقدمات**: من المعلوم أن مقدمات الدليل الفاسد، إذا صدقت، إما أن تصدق النتيجة أو تكذب؛ فإن صدقت النتيجة، فالراجح أن يتقبل الخطاب الطبيعي، على خلاف المقال الصناعي، هذا الدليل على فساد صورته، وما ذاك إلا لأن صدق النتيجة هاهنا يأخذ أثره في الانعكاس على عموم الصورة الاستدلالية، كأنما تدخلها أسباب من الاستقامة، فينمحي عنها شيء من فسادها، بل قد ينصرف عنها كليا متى كان هذا الصدق من أحق الحقائق، كأنما قوة هذا الصدق تشفع لهذا الدليل، فتمحو عنه اعتلال صورته؛ وبناء على ذلك، يمكن القول بأن مضمون النتيجة الصادقة للدليل يغلب صورته الفاسدة. وإن كذبت النتيجة، فيجوز أن يرد الخطاب الطبيعي هذا الدليل ردا، ما دامت صورته فاسدة، لأن المطلوب هو الوصول إلى نتيجة صادقة، وهي هاهنا كاذبة؛ ومتى كذبت، فإن كذبها يؤثر في صورة الاستدلال سلبا، وحيث إن هذه الصورة فاسدة، فإن تأثيرها لا يضيف إلى فسادها شيئا، إذ بلغ فيه نهايته؛ وعليه، يمكن القول بأن مضمون النتيجة الكاذبة للدليل الفاسد يغلب مضمون مقدماته الصادقة.

وبذلك، تجتمع لنا أربع حقائق يختص بها الخطاب الطبيعي من دون الخطاب الصناعي، وهي:

أ ـ أن مضمون النتيجة الصادقة في الدليل الصحيح يغلب مضمون مقدماته الكاذبة.

ب ـ أن مضمون النتيجة الكاذبة في الدليل الصحيح يغلب صورته الاستدلالية.

ج ـ أن مضمون النتيجة الكاذبة في الدليل الفاسد يغلب مضمون مقدماته الصادقة.

د ـ أن مضمون النتيجة الصادقة في الدليل الفاسد يغلب صورته الاستدلالية.

ويمكن أن نلاحظ بصدد هذه الحقائق الاستدلالية الطبيعية أنها تخالف القوانين الاستدلالية الصناعية من الوجوه التالية:

أ ـ ليس كل دليل فاسد الصورة مردودا، فقد يقبل منه ما كان صادق النتيجة.

ب ـ ليس كل دليل صحيح الصورة مقبولا، فقد يرد منه ما كان كاذب النتيجة.

ج ـ أن مضمون النتيجة يغطي مضمون المقدمات، فإذا صدقت النتيجة قُبِل الدليل ولو كذبت المقدمات، وإن كذبت رُد الدليل ولو صدقت المقدمات.

د ـ أن المضمون يؤثر في الصورة، فإن صدقت النتيجة قُبِل الدليل ولو كان فاسدا، وإن كذبت رد الدليل ولو كان صحيحا.

ومن هنا يتضح أن الصورة الاستدلالية في الخطاب الطبيعي لا تستقل عن المضمون، ولا أنها تستتبعه، بل إنها، على العكس من ذلك، تتداخل معه تداخلا، وتتأثر به تأثرا.

وإذا ثبت هذا الاتصال بين قيمة الصدق وقيمة الصحة في **الخطاب الطبيعي**، استبان خطأ من يكتفي من البرهانيين في الحكم على قيمة الدليل بالرجوع إلى الصورة وحدها، أو من لا ينظر في الدليل إلا بعد أن تثبت عنده صحة صورته لكي يحدد مرتبته من المراتب المضمونية: أهي يقينية أم ظنية أم مشهورة أم تمثيلية؟ فالتحقيق أن قبول الدليل أو رده في كل خطاب يستعمل اللغة الطبيعية كما هو الخطاب الفلسفي، ليس أمرا مضيَّقا لا توجبه إلا صورة هذا الدليل، وإنما أمرا موسعا يشارك فيه أيضا المضمون، وليست هذه المشاركة مشاركة استتباع، بحيث لا يُعمَل بالمضمون حتى ينتهي العمل بالصحة كما هو الشأن عند أرسطو، بل هي **مشاركة استصحاب**، بحيث لا يعمل بالصحة إلا مع العمل بالمضمون؛ وشتان بين المشاركتين، فالأولى لا تقبل إلا الدليل الذي صحت صورته، بينما الثانية قد تقبل الدليل الفاسد صورةً متى طابقت نتيجته الحقيقة.

2.1.2.3 ـ مثال على التداخل بين مضمون الدليل وصورته: حسبنا شاهدا على التداخل بين المادة والصورة في الاستدلال دليل «الكوجيطو»؛ فإننا نعرف أن

بعض النقاد حاولوا تصحيح صورته بتقدير مقدمة مضمرة فيه ورده إلى قياس جامع[11]، لكن «ديكارت»، على علمه بفائدة هذا التصحيح من الجانب الصوري، أبى أن يكون «الكوجيطو» محتاجا إلى زيادة مقدمة فيه أو إلى تغيير الصورة التي ورد فيها، مقررا أن يقينيته بلغت النهاية حتى لا يقين فوقها؛ فهل كان لـ«ديكارت» أن يدعي أن «الكوجيطو»، على ما هو عليه من فساد الصورة بموجب قانون المنطق الصناعي، حامل لمنتهى اليقين لو لم يأخذ بعين الاعتبار في تقويم هذا الدليل مضمونه، لا صورته، بحيث لا عبرة عنده بهذه الصورة متى كان المضمون حقا لا شك معه، وإلا فلا أقل من أنه جعل الصورة تابعة لهذا المضمون، بحيث إذا صدق المضمون، قُبلت الصورة ولو لم تصح على مقتضى المنطق الصناعي.

وقد يكون القبول المباشر الذي يتلقى به المخاطب الدليل كافيا لتصحيحه، ولا حاجة إلى الرجوع في ذلك إلى قانون المنطق الصناعي، لأن القبول المباشر هو بالذات الصحة على مقتضى قانون الاستدلال الطبيعي؛ ولا يبعد أن يكون ما أسماه «ديكارت» «بداهة»[12]، وبرر به قبوله لـ«الكوجيطو» أراد أن يصف به ما هو حاصل بطريق الاستدلال الطبيعي أو إن شئت قلت «الاستدلال البدهي» ما كانت البديهة ثمرة للفكر الطبيعي.

وعلى الإجمال، فإن البرهانية الفلسفية التي تعمل بمقتضى المنطق الصناعي تبدو برهانية مضيقة، إذ تقوم على مبدإ استقلال الصورة عن المضمون ومبدإ تقديم اعتبار الصورة على اعتبار المضمون، وكلا المبدأين مناف لمقتضى الخطاب الطبيعي الذي تَرِد فيه وبه الأدلة الفلسفية، هذا الخطاب الذي يصل بين الصورة والمضمون وصلا، ويرفع رتبة المضمون على رتبة الصورة رفعا، حتى إن الصورة الفاسدة تغدو مقبولة ما كان المضمون واجب القبول؛ فإذن لا يصلح للأدلة الفلسفية إلا برهانية موسعة تخرج عن الصور الاستدلالية المصنعة، وتتوسل بالصور الاستدلالية الطبيعية المفتوحة على المضامين فتحا.

---

(11) انظر تفاصيل مسألة البنية الاستدلالية لـ«الكوجيطو» في الباب الرابع من هذا الكتاب.

(12) مقابله الفرنسي: "Intuition"، وقد وضعت لهذه اللفظة مقابلات أخرى مثل «الحدس» و«البصيرة»، وقد نقول كذلك «البديهة» أو «البديئة» أو «البداءة» أو حتى «بادئ الرأي» أو «أول النظر».

2.2.3 ـ الأصل الاستعمالي: لم يكن المتفلسف «البرهاني» يهمل جانب أثر المضمون في صورة الأدلة فقط، بل كان يهمل أيضا جانب أثر سياق الاستعمال في هذه الأدلة، قرائن أقوال أو شواهد أحوال، كما لو أن هذه الأدلة لم يُـلق بها متكلم مخصوص، ولا تلقاها مخاطب معين، ولا اقتضتها أسباب مقامية محددة، بل إن إهماله لسياق الاستعمال كان أشد من إهماله للمضمون، مع أن الألفاظ والعبارات التي كان يتوسل بها في بناء أدلته الفلسفية وتبليغها إلى الجمهور كانت ألفاظا وعبارات مأخوذة من اللغة الطبيعية؛ ومعلوم أن مقتضى التعبير الطبيعي ألا تنفك فيه أبدا الصيغة عن المحتوى ولا عن السياق، فلم يكن إذن له من سبيل إلى نزع سياقات ألفاظه وعباراته من مضامينها وصورها، ولو أنه كان يحدث فيها قلقا مستكرها حتى كأن معانيها نافرة من مبانيها؛ ويرجع السبب في ذلك إلى اعتقاد أنه يلقي كلامه، بوصفه متكلما كليا، بدليل كلي إلى مخاطب كلي في مقام كلي، فيندفع مناضلا بغاية الجهد في اتجاه تثبيت هذا الاعتقاد، ماحيا آثار السياق الاستعمالي الذي يرد فيه دليله؛ وبيّـن أن هذا النضال لا يمكن أن يثمر ما لم يستبدل المتفلسف البرهاني لغة رمزية مصطنعة مكان لسانه الطبيعي؛ وعلى هذا، فإن المتفلسف البرهاني، وإن جد، في وقت مضى، في طلب اللغة الكلية المصنعة، فإنه ما لبث أن عدل عن هذا الطلب عندما تبين أن المناطقة والرياضيين أولى منه باصطناع هذه اللغة، وصار فيما بعد إلى الاقتناع بأن عمله الفكري لا يتعدى به حدود الخطاب الطبيعي؛ وإذا كان التدليل الفلسفي لا يمكن أن يبلغ غرضه في الإقناع إلا بالتوسل بالعبارة الطبيعية، فإنه بقدر ما يدخل في استثمار المقتضيات الاستعمالية لهذه العبارة، يكون أقرب إلى تحقيق هذا الغرض التواصلي.

1.2.2.3 ـ ضوابط مقام التكلم: من هذه المقتضيات الاستعمالية أن يَـحضُـر المتكلم في استدلالاته، لا حضورا كليا كما لو كان يتكلم من مواقع لغوية متعددة أو، على العكس من ذلك، يتكلم من موقع واحد متعال على هذه المواقع كلها، وإنما حضورا مشخصا يجعل له انتماء محددا لمجال تداولي مخصوص، فتجيء عبارته مستوفية لشرائط مقام التكلم، وإن شئت قلت مقام الإلقاء، في هذا المجال.

واعلمْ أن من أخص الضوابط التداولية لمقام التكلم بالنسبة للمتفلسف، أن يلقي كلامه إلى المخاطب بما يجعل عنصر «الحجية» يدخل فيه؛ والمراد بـ«الحجية» هنا

أن المتفلسف لا يتكلم بما اتفق أن يوصل إلى المستمع هذا المضمون أو ذاك، وإنما يتكلم بما يمكن أن يُظهر أن ما وصَّله إلى هذا المستمع ليس هو حجة منه وله فحسب، بل يجوز أن يكون حجة عليه كما يجوز أن يكون هو نفسه، بوصفه محتجا به، حجة فيه؛ ومما اختصت به استعمالات اللغة العربية أن الدليل فيها يقترن اقترانا بمقتضى «الحجية»، فإن الدليل فيها هو عبارة عن الحجة، ولا حجة بغير محتج بها هو مطالَب أن يكون حجة فيها متى ادعى تمامها، فيكون المتكلم حجة في حجته، كما أنه لا حجة في هذه الاستعمالات بغير محتج بها تكون حجة عليه متى ترك القيام بشرطها، فتكون حجة المتكلم حجة عليه؛ فلنوضح كيف أن هذين الجانبين من الحجية يظهران عند المتفلسف في مقام التكلم:

أ ـ المتفلسف حجة في حجته: ليس المتفلسف مجرد مدع لما نقل إلى غيره، وإنما يدعيه بوصفه حجة فيه؛ وبيان ذلك أن تناقل الأقوال الفلسفية بين الأفراد أو الجماعات من الجيل الواحد أو بين الأجيال المختلفة لا يتم تجريدها عن قائليها كما يتم تناقل النظريات العلمية مجردة عن واضعيها، وإنما يقع تناقل هذه الأقوال مقترنة بأصحابها اقترانا يتزايد قوة ورسوخا؛ فمتى أردنا أن نذكر هذه الأقوال، ذكرنا أسماء أصحابها قبلها كما لو أن معرفة مضامينها لا تتأتى لنا إلا بمعرفة أربابها، أسماء وأحوالا، لا بمعنى أن الإحاطة بظروف الفلاسفة تفتح لنا باب الفهم في أفكارهم فحسب، وإنما أيضا بمعنى أن هؤلاء صاروا بمنزلة أقوى السلط العلمية في باب هذه الأفكار التي بين أيدينا، كأننا نستغني بذكر أسمائهم عن ذكر تفاصيل أقوالهم، ألا ترى أننا نشتق من أسمائهم ما نفيد به مضامين أقوالهم ونصف به خصائص مفاهيمهم! فنقول: «الفيثاغورية» و«البرمينديه» و«الهرقليطية» و«الأفلاطونية» و«الأرسطية» و«الأبيقورية» و«الأفلوطينية» و«السيناوية» و«الرشدية» و«الديكارتية» و«السبينوزية» و«الهيجلية» و«الكانطية» و«النتشاوية» و«البرغسونية» و«الهيدجرية» و«السارترية» وما إلى ذلك، فانظر كيف أن الحق قد يصير معروفا بالرجال، ولو أننا بالحق نعرف الرجال!

وهذا، لعمري شاهد صريح على بطلان الدعوى القائلة بأن الفلسفة لا تقر إلا بسلطة العقل، فهل تكون هذه التسميات المشتقة من أسماء أصحابها رجوعا إلى سلطة العقل، أم أنها رجوع غير مباشر يتوسل إلى العقل بواسطة رجال بلغوا الغاية في

الدعوة إليه! مما لا ريب فيه أن الفلسفة الحية ليست ثمرة عقل مجرد، وإنما هي ثمرة عقلاء أحياء في نفوسنا، فيهم وبهم نعرف كنه العقل؛ ولولا تعلقنا بهؤلاء العقلاء، وتأملنا في سيرهم ما تعلقنا بالعقل، ولا انخرطنا في مسيرته؛ ولعلنا لا نغالي إن قلنا بأن الفلسفة أصالة لا تعتبر إلا سلطة العاقل، وأن اعتبارها للعقل ليس إلا فرعا من اعتبار العاقل.

ب ـ **حجة المتفلسف حجة عليه**: ليس المتفلسف حجة فيما يدعيه فقط، بل إن ما يدعيه يكون حجة عليه أيضا، ويرجع ذلك إلى ادعائه الحجية فيما يقول؛ فإذا كان يتكلم بما يتكلم، وهو يروم أن يصدقه الغير بأقصى ما يكون التصديق، فإنه يتعين عليه أن يبدأ بنفسه، فيصدِّق قولَه بفعله، حتى يتخذه غيره لا أفضل قائل فيما يقول فحسب، بل كذلك أفضل شاهد على ما يقول، أي لا حجةً بالقول فحسب، بل أيضا حجة بالعمل[13]؛ فلما كان المتفلسف يطالب غيره بأن يتخذه حجة فيما يقول، صار بدوره مطالَبا بأن يقيم البينة القاطعة على قوله، ولا بينة أقطع من أن يحقق ما يقول في سلوكه، وكأن هذا الغير لا يعتبر بما تلقاه من قول، حتى ينظر كيف صاحبه عند العمل به، هل يأتيه بحذافيره أو ينقص منه شيئا، وهل يحفظه على الوجه الذي قيل به أو يدخل في تصحيحه بما أداه إليه فعله؟

لذا، تجدنا نتلمس في حياة الفيلسوف وفي سيرته أحداثا وأحوالا تَنْهَضُ حجة على صحة ما يقول، وتجعلنا نُـقبل على أقواله إقبالنا على الحق الذي لا مراء فيه، كما تجدنا نميل إلى رفع الفلاسفة بعضهم فوق بعض، بناء على ما اطلعنا عليه من أفعالهم الموافقة لأقوالهم، وما أُخبرنا به من أحوالهم المطابقة لأفكارهم، كأنما لا أقوال إلا مع الأفعال ولا أفكار إلا مع الأحوال؛ وهكذا، فبقدر ما يسلك الفيلسوف وفق مضمون كلامه، تعظم منزلته في القلوب؛ وعلى العكس من ذلك، بقدر ما يبدي من الخروج عن هذا السلوك، يقل قدره في النفوس، أو، باختصار، إن الفيلسوف حجة في قوله ما صدَّقه فعله، وإلا كان قوله حجة عليه.

واعلمْ كذلك أن من الضوابط التداولية لمقام التكلم أن يلقي المتفلسف كلامه على الوجه الذي يجعله مفهوما للمخاطب فهما فلسفيا، علما بأن الفهم الفلسفي

---

(13) سوف نعود إلى بيان هذه الحجية بمزيد من التفصيل في الكتاب الرابع من **فقه الفلسفة**، **السيرة الفلسفية**.

يقتضي أن تزداد عند المخاطب القدرة على الانتقاد والاستدلال؛ فلوأنه لم يُلقِ به إلى المخاطب على هذا الوجه، فقد يفهم منه ما يكون أولى به أن يُفهم من القول العلمي أو القول الديني؛ وهذا ما لا نعدم أمثلة عليه في الممارسة الفلسفية العربية، فقد تعامل بعض أهلها مع المنقول الفلسفي بما ينبغي أن نتعامل به مع النظرية العلمية، فأضفوا عليه أوصاف التحقيق، أو أن نتعامل به مع النص الديني، فأصبغوا عليه أوصاف التقديس.

ولا يمكن للمتكلم أن ينهض بقدرة المستمع على النقد والتدليل إلا إذا تخير من مسالك التبليغ ما يكون جاريا على عادات المجال التداولي للمخاطب في الاصطلاح والعبارة والاحتجاج، فلا يستعمل الألفاظ المستغلقة ولا التراكيب المستغربة، ولا يُطوِّل على المخاطب طريق تحصيل مقصوده، إما بالإفاضة فيما يدركه بأول النظر، فيحسب أن المتكلم أراد به غير ظاهره، متعاطيا لتأويلات نافلة أو باطلة، وإما بإيراد معان بغير الطرق المناسبة لها، فيصرف المخاطب في محاولة اقتناصها من الطاقة ما كان يذخره لو تم أداؤها بالعبارة التي تناسبها، ومع هذا الجهد كله، لا يظفر المخاطب بشيء من هذه المعاني، وكيف يظفر به وهو في واد والعبارة عنه في واد آخر!

على أن الأمر لا يقف عند حد مراعاة المقتضيات التعبيرية والإفهامية العامة لمجال التداول، بل إن واجب المتفلسف أن يراعي ما تقتضيه طبقة المستمع من أقدار الكلام والفهم الخاصة، فيستعمل فيما ينقل إليه ما ثبت عند أهل طبقته من صيغ التعبير وما حصلوه من المضامين، إلا ما كان منها معوجا في صيغته أو باطلا في مضمونه، فيتركه وينبه على اعوجاجه أو بطلانه، فإن هذه المراعاة جديرة بأن تدفع عن عبارة المتفلسف أو فكرته كل تشويش يحتاج المخاطب معه إلى صرف جهد هو أحوج إليه في الإسراع بإدراك المقصود من هذه العبارة أو الفكرة؛ هذا، إذا لم ينعطف أثر هذا التشويش على المتكلم نفسه، فيصير محدثا للنفور حيث كان يطلب القبول، ومنسوبا إلى التخليط والتلبيس حيث كان يدعي الإفهام والتوضيح.

2.2.2.3 ـ ضوابط مقام الاستماع: كما أن سياق الاستعمال يتضمن مقام التكلم الذي يوجب على المتكلم إقامة الدليل على دعواه، قولا وفعلا، فكذلك يتضمن هذا السياق مقام الاستماع، وإن شئت قلت، مقام التلقي؛ ومن أخص

القيود التداولية لهذا المقام، أن يتلقى المستمعُ المتفلسفُ كلام المتكلم بما يجعله هو أيضا قائما بركن الحجية؛ فلما كان الكلام الذي يتلقاه المتفلسف عبارة عن جملة من الحجج، فلا بد أن يرث من أوصاف الحجية فيه، وحيث إنه ليس هو الملقي بهذا الكلام، وإنما المتلقي له، فلا يطالَب بأن يكون حجة فيه، فلا يبقى إذن إلا أن يكون حجة عليه، فكيف إذن يكون كلام المتكلم حجة على المخاطب، مع أن المخاطب ليس حجة فيه.

إذا لم يكن قول المتفلسف حجة عليه فحسب، بل كذلك حجة على مخاطبه، فهذا لا يصح حتى يقوم المتكلم بتمام حقوق المخاطب عليه، وإلا كان قوله غير ملزم لهذا المخاطب؛ ومتى أدى هذا المتكلم ما عليه من واجبات تواصلية نحو مخاطبه، لزم هذا الأخير أن ينظر في قول المتكلم بنقده نقدا عقليا وأن لا يبارح هذا النظر حتى يستوفي الغرض منه ويتبين النتائج المترتبة عليه.

فإن خالف قول المتكلم أصول التفلسف المقررة، نظر المخاطب هل اختلف هذا القول مع الحق أو اتفق معه، فإن كان الأول، زيفه[14] وحذر منه وانصرف عنه؛ وإن كان الثاني، نظر المخاطب في هذه الأصول الفلسفية المسلم بها، فنقد منها ما يجوز أن يخالف هذا القول أو ما يجوز أن يتفرع عليه ما يناقضه، مستبدلا به أصلا أو أصولا جديدة توافق هذا القول أو تنتج فروعا توافقه.

أما إن وافق قول المتكلم أصول التفلسف المقررة، نظر المخاطب هل بين يديه طريق غير فلسفي مسلَّم به لمعرفة الحق في هذا القول، علميا كان أو دينيا، أو ليس عنده طريق سوى هذه الأصول؟ فإن كان الأول، وجب عليه التسليم به لصاحبه واستوجب منه العمل به، وإلا صار حجة عليه، إذ يكون قد علم بالحق بطريقين ورغب عنه؛ وبيان ذلك أن هذا الطريق الثاني، إن كان نظرية علمية، فقد بلغ الغاية في اليقين النظري الذي يدعو إليه المتفلسف، فإن أسقط اعتباره كان متناقضا من وجهين: وجه تناقض أقواله فيما بينها، إذ يقول بالبرهان في الفلسفة ولا يقول به في العلم، مع أنه في العلم أقوى منه في الفلسفة، ووجه تناقض أقواله مع أفعاله،

(14) نستعمل «زيف» في معناها المنطقي المفيد الذي هـُجِر من غير سبب معقول، وهو المعنى الذي يقابل «حقق» أي «أظهر وجه صحة الشيء» فيستفاد من «زيف» معنى «أظهر وجه فساده» أو قل أبطله.

إذ يكون كمن يقول شيئا ويفعل ضده، مع أن الحاجة إلى الفعل أقوى منها إلى القول؛ وإن كان الطريق الثاني نصا دينيا، فقد بلغ الغاية في التحقق العملي الذي ينبغي أن يدعو إليه المتفلسف، فإذا هو أسقط اعتباره، كان متناقضا من وجهين: وجه تناقض أقواله مع أفعاله، إذ يدعو إلى إتيان الفعل وهو تارك له مع أن أثره في الترك أشد منه في الإتيان به، ووجه تناقض أفعاله فيما بينها، إذ يأتي بالفعل مستقلا عن الدين، ولا يأتيه مقترنا به، مع أن الفعل في موافقته للدين أقوى منه في مخالفته له.

أما إذا لم يكن عند المخاطب طريق لمعرفة الحق في قول المتكلم غير الأصول الفلسفية المقررة، جاز له التسليم به، إما إقرارا بمبدإ المخالفة، فقد يرى أن من حق المتكلم أن تكون له منطلقات تخصه مغايرة لمنطلقاته هو، فيكون مخيَّرا إذذاك في العمل به، وإما عملا بمبدإ المجاراة، فقد يسلم له جدلا بما يقول، حتى يطلع على حقيقة مراميه الاستدلالية، لكنه متى ارتضاه لنفسه، لزمه تصديقه بفعله وبقيت ذمته مشغولة حتى يفرغها بأدائه؛ أو قل، باختصار، إن قول المتفلسف حجة على المخاطب ما نظر فيه وعرف الحق منه مع ترك العمل به.

واعلمْ كذلك أن من الضوابط التداولية لمقام الاستماع أن يتلقى المخاطب كلام المتكلم، باذلا أقصى الجهد في الخلو عما دخل في نفسه من المسبَّقات وفي الوعي بما استقر في ذهنه من المسلمات؛ فليس أحد بمنأى عن سابق الأحكام القادحة في الغير: في المستمع الذي بحضوره في المخاطبة يحضر معه معنى الغير، وفي المتكلم باعتباره غيرا بالإضافة إلى المستمع يلقي إليه بقول مخصوص؛ فحيثما وُجِد الغير، عومل مبدئيا بما شاع وذاع من الأحكام في حقه، حتى يُثبت هذا الغير بما لا مزيد عليه أن هذه الأحكام لا تجري عليه أبدا؛ فيكون المستمع بين واجب التخلص من مسبقاته عن المتكلم وواجب التحوط من مسبقات المتكلم عنه، ومن ذا الذي ينكر أن ما يتناقله الناس من المسبقات عن الفلسفة يكاد لا يضاهيه، لا كما ولا كيفا، ما يتناقلونه عن غيرها، نظرا لأسباب يطول بنا المقام لو ذهبنا نحددها ونبحثها، كما أنه لا أحد ينكر أن هذه المسبقات اشتدت وتضاعفت في المجال التداولي العربي لأسباب ترجع في مجملها إلى الطرق غير التداولية التي اتّبِعت وما زالت تتبع في نقل النصوص الفلسفية؛ وكيفما كان الأمر، فإن المستمع مطالَب بأن يتخلص من مسبقاته

قدر الطاقة، حتى يستطيع النهوض بمقتضى الحجية الذي يوجب عليه النظر في قول المتكلم على الوجه الذي لا يسيء به فهمه، ولا يضر به عمله، بمعنى أنه لا يدخل في نقد غيره، حتى يكون قد قام بنقد نفسه.

كما أنه لا أحد بمنأى عن خاص المعتقدات المادحة للذات، ومعلوم أن المعتقدات لا تختص بحقل دون حقل ولو أنه غلب على البعض أن يصرف معناها إلى معنى العقائد الدينية المحض، وأن يخص غيرها باسم المسلمات؛ والتحقيق أنه ما من حكم، كائنا ما كان، دينيا أو معرفيا أو لغويا، لا يستند إلى دليل يعد حكما اعتقاديا؛ ولا يخفى أن عددا غير قليل من الأحكام العلمية لا دليل عليه، إلا إرادة العالم وتقريراته التحكمية، فلا تكون أقل اعتقادية من المعتقد الديني؛ ولا يشترط في الدليل أن يكون على مقتضى البرهان الفلسفي، فقد نجد من الأحكام ما ليس مسلمة داخل حقله ووفق قانون التدليل فيه، وإن كان يعد مسلمة خارج هذا الحقل لتبدل هذا القانون.

والمطلوب من المستمع أن يتفطن إلى ما رسخ في نفسه من المسلمات، مستندا إلى حقيقة اختلافها بين الجماعات والحقول في تجنب الوقوع في تفضيلها على مسلمات المتكلم، ولا يقر لها بالأفضلية على غيرها حتى يقابلها بها، ممتحنا قوتها ومقيما الدليل عليها، لا باعتبار ذاتها، لأنها معتقدات لا تحتاج إلى دليل، وإنما باعتبار مقارنتها بغيرها؛ ومتى علم حدود مسلماته، خف عنده التعلق بها وتقبل مسلمات المتكلم، مستندا إليها في تبين وجوه انبناء كلامه عليها، حتى إذا صح عنده هذا الانبناء، سلّم بكلامه؛ أما إذا رد هذه المسلمات، فلا يردها إلا بدليل، ولا تسد مسلماته مسدها إلا بدليل، ويبقى على حال معارضة الأدلة بعضها ببعض حتى يستقيم له الوقوف على أفضل المسلمات.

وهاهنا ننبه على خطإ بعض المحدثين حينما بنوا على هذه النسبية في المسلمات ادعاءهم أن كل ما كان مسلمة لا جدوى من نقده، وهذا إطلاق يجب تقييده، إذ لا يصح التخلي عن هذا النقد إلا متى كان الحقل الذي يأخذ بهذه المسلمات حقلا غير فلسفي؛ أما إذا كان الأمر يتعلق بالفلسفة، فلا مسلمة فيها توجب أن تبقى بمنأى عن النقد، وكيف يجوز ذلك وهي التي لا تصادف مسلمة خارج حقلها إلا وأتت عليها بمعولها، أصابت الحق في ذلك، ابتداء أم لم تصبه إلا انتهاء؛ فإذا جوّزت

لنفسها أن تتطاول على كل المعتقدات، فالأحرى أن يَـجوز فيها هذا التطاول بموجب منطقها النقدي، فتكون هدفا للنقد أكثر من غيرها.

وعلى أي حال، يَلْزَم المستمعَ التخلي قدر الإمكان عن إسناد صفة الإطلاق إلى مسلماته الخاصة كما يلزمه التخلي عن إسناد هذه الصفة إلى المسلمات العامة للفلسفة، فالتخلي الأول يفيده في أن يقر للمتكلم بحقه في اتخاذ مسلماته الخاصة، ولا يغصبه حق التفرد بها، والتخلي الثاني يفيده في العلم بأن لا واحدة من مسلماتهما الفلسفية يجوز أن تنجو من النقد من داخل الفلسفة، فضلا عن النقد من خارجها، بمعنى أن المستمع لا ينقد مسلمات الغير حتى ينقد مسلماته.

وحاصل القول في الأصل الاستعمالي أن البرهانية الفلسفية التي تتوسل بالمنطق الصناعي تبدو هاهنا أيضا برهانية مضيّقة، لأنها تهمل إهمالا سياق الاستعمال، فلا تأخذ في بناءاتها الاستدلالية بمقام التكلم ولا بمقام الاستماع: هذان المقامان اللذان يُوَرِّثان حقوقا وواجبات تزدوج بفضلها صور وتراكيب الأدلة الفلسفية بتفاعلات الحجية والفهم، أما تفاعلات الحجية، فتوجب أن يكون المتكلم حجة في حجته متى عمل بها، وأن تكون الحجة حجة عليه متى ترك العمل بها، كما توجب أن تكون هذه الحجة حجة على المستمع متى ترك النظر فيها وترك ما لزم هذا النظر، إن فعلا أو تركا؛ وأما تفاعلات الفهم، فتقتضي من المتكلم أن يتعاطى الإفهام الفلسفي الحقيقي الذي يرفع من القدرة النقدية والتدليلية للمستمع، كما تقتضي من المستمع أن يتعاطى الفهم الفلسفي الحقيقي الذي يدفع قيود المسبقات ويعي بجدود المسلمات؛ فعلى هذا، لا يليق بالأدلة الفلسفية إلا برهانية موسَّعة تخرج عن ضيق أبنيتها الصورية، وتتوسل بسياق الاستعمال الذي يصلها وصلا بأسباب التكلم والاستماع.

● وخلاصة الكلام في الخاصية العقلانية للفلسفة، أنه يتعين علينا مراجعتها مراجعتنا للخاصية الشمولية والخاصية المعنوية من خصائصها الأربع؛ فكما أن الفلسفة الحية توجب علينا الخروج من الشمولية الجامعة إلى الشمولية النموذجية، ومن المعنوية التجريدية إلى المعنوية القصدية، فإنها توجب علينا الخروج من العقلانية الضيقة التي تنبني على النقد المجرد والبرهان المضيَّق إلى عقلانية متسعة تأخذ بالنقد المستنِد والبرهان الموسَّع.

فقد رأينا أن النقدية المجردة التي تختص بها العقلانية الفلسفية الضيِّقة تقع في مغالطتين: الدور والقلب، وأنه لا سبيل إلى الخروج منهما إلا بالرجوع إلى أصلين خطابيين، وهما: الأصل المقصدي الذي يدفع عنها الدور والأصل العملي الذي يدفع عنها القلب، الأمر الذي يستوجب ترك طريق النقدية المجردة، واتخاذ طريق نقدي معارض هو النقدية المستنِدة، فلا يستقيم نقد المتفلسف، حتى يستند، ولا استناد له إلا بتعلق نظره بالمقصد ورسوخ قدمه في العمل.

كما رأينا أن البرهانية المضيقة التي تختص بها العقلانية الفلسفية الضيِّقة تقع في آفة فصل الصورة الاستدلالية للأدلة الطبيعية عن مضامينها، وأنه لا سبيل إلى الخروج من هذه الآفة إلا بالرجوع إلى أصلين خطابيين، وهما: الأصل المضموني الذي يدفع آفة الفصل من جهة أنه يُمَكننا من ربط هذه الصور الاستدلالية بمضامينها ربطا ترتفع به رتبة المضمون وتصير مؤثرة في الصورة، والأصل الاستعمالي الذي يدفع آفة الفصل من جهة أنه يمكننا من وصل الصور الاستدلالية بسياق الاستعمال وصلا يقيمها على قاعدة التفاعلات الخطابية بين المتكلم والمستمع، الأمر الذي يستوجب ترك طريق البرهانية المضيَّقة واتخاذ طريق برهاني معارض، وهو البرهانية الموسَّعة، فلا يستقيم برهان المتفلسف، حتى يتسع، ولا اتساع له إلا بدخوله آفاق المضمون وانتهاضه بواجبات الاستعمال.

و بعد الفراغ من بيان أصول العقلانية الفلسفية التي نرتضيها، يلزمنا أن نوضح كيف أن هذه العقلانية توافق الترجمة في أخذها بمقتضيات عقدية تجعل من الفكرانية صفة لها.

لقد اتضح أن العقلانية الفلسفية عقلانيتان اثنتان: إحداهما ضيقة تنبني عليها الفلسفة في مفهومها التقليدي، والثانية متسعة من شأنها أن تورثنا فلسفة مغايرة؛ كما اتضح أن العقلانية الضيقة منهما هي التي يتعذر أن تتوافق مع فكرانية الترجمة، علما بأن الأصل في هذه الفكرانية الاستناد إلى قيم معلومة، على خلاف هذه العقلانية التي تدعي الوقوف عند الوقائع عينها وعدم الخروج إلى العمل بالقيم عند النظر في هذه الوقائع؛ أما العقلانية المتسعة، فتقبل هذا التوافق، ذلك أن أصلين من أصولها الأربعة، وهما المقصد والعمل، يتصفان بصفة قيمية؛ فالأصل المقصدي هو عبارة عن جملة القيم المعرفية وغير المعرفية التي يأخذ بها المتفلسف عند بناء أدلته وتقويمها،

والأصل العملي هو عبارة عن التجربة العملية التي يدخل فيها المتفلسف لدفع الغلو التجريدي، مع العلم بأنه لا عمل يخلو من الحكم القيمي؛ وحيث إن العقلانية المتسعة تستند إلى القيم، فإنها توافق فكرانية الترجمة، على أن علاقتها بها هي علاقة عموم بخصوص، ففكرانية الترجمة أخص، فقد تبين أعلاه أنها تأخذ بقيم عقدية دينية مستمدة من قصص التوراة وترجمات الأناجيل، بينما فكرانية العقلانية المتسعة أعم، لأن القيم التي تتسع لها لا يُشترَط فيها أن تكون قيما دينية، ويجوز أن لا تكون لها علاقة بالدين، بل يجوز أن تكون مناقضة له متى كان هذا الدين يعارض اتساع العقل؛ وفي هذا، ما يكفي للدلالة على أنه لا تعارض بين الترجمة والفلسفة متى التزمت هذه الأخيرة بالعقلانية المتسعة.

التبعية الفلسفية تبعية اتصالية

إذا كانت الصفات الثلاث: «الشمولية» و«المعنوية» و«العقلانية» تشترك فيها الممارسات الفلسفية المختلفة، فإن الصفة الرابعة، وهي: «التبعية»، تختص بها بعض هذه الممارسات دون غيرها تتقدمها في ذلك الممارسة الفلسفية العربية؛ وكما أن تَعارُضَ الشمولية والمعنوية والعقلانية للفلسفة مع صفات الترجمة من «خصوصية» و«لفظية» و«فكرانية»، أوجب علينا أن نميز شمولية آخذة بالشواهد ومعنوية آخذة بالقصود وعقلانية آخذة بالاتساع، بحيث تُمهد جميعها الطريق لأن تكون الحقيقة الفلسفية والحقيقة الترجمية خادمتين ونافعتين إحداهما للأخرى، فكذلك تعارُضُ صفة التبعية التي تقوم بالفلسفة العربية مع صفة الاستقلالية التي تتصف بها الترجمة يوجب علينا أن نميز في تبعية الفلسفة وجها يجعل الحقيقة الفلسفية والحقيقة الترجمية ممدا بعضهما لبعض، ومستمدا بعضهما من بعض.

ولقد بينا كيف أن الفلسفة العربية، على خلاف الفلسفة الغربية، ظلت تابعة للترجمة، حيث إن الفلسفة بالاصطلاح المعلوم لم توضع بلسان العرب ابتداء، وإنما نُقلت إليه من ألسنة غيره ومازالت تنقل منها، وكل فكر وراءه الترجمة لا يمكن إلا أن يكون فكرا تابعا لها بوجه من الوجوه، إما صورة أو مضمونا أو مقصدا، بعضا أو كلا؛ كما أننا بينا كيف أن هذه التبعية أدت إلى الإضرار بالممارسة الفلسفية من عدة وجوه، أخفها التشويش على معنى التفلسف عند أهلها، وأسوأها حرمان الممارسة من أن تنطلق انطلاقا يجعل منها ممارسة فكرية مجدِّدة ومستقلة.

1 ـ التوفيق بين الفلسفة والشريعة: إبداع أم ابتداع؟

رب معترض يورد علينا، غيرة على الفلسفة العربية، الاعتراض التالي: «لا نسلم أن الفلسفة العربية لم تأت بفكر جديد، ولا أنها لم تستقل عن الفلسفة اليونانية،

فلِمَ لا يجوز أن تكون مسألة التوفيق بين الفلسفة المنقولة والشريعة المأصولة أحد جوانب هذا الفكر؟».

حقا، لا نجد توفيقا من هذا الضرب عند اليونان. ومن هذا الجانب تبدو الفلسفة العربية قد أبدعت إبداعا بالإضافة إلى اليونان، لكننا، إن نحن دققنا النظر في أمر هذا الإبداع، تبين لنا أن رده أولى من قبوله، إذ يؤول إلى مخالفة غرض الفلسفة؛ وتوضيح ذلك كما يأتي:

فمن المسلم به أن الأصل في وضع الفلسفة هو رغبة بعض الطبيعيين اليونان في قطع الصلة بالفكر الأسطوري، وقد كانوا يدخلون في الأسطورة كل معرفة لا تقبل التعليل ولا التدليل، أي لا يُعوَّل فيها على مبدإ ربط الأسباب بالمسببات ولا على مبدإ استنتاج النتائج من المقدمات، ولا يفرقون في ذلك بين فكر خرافي وفكر ديني، ولا بين فكر ديني وثني وآخر ديني غير وثني، فيتضمن مفهوم «قطع صلة الفلسفة بالأسطورة» قطع صلتها بدين توحيدي نحو الإسلام كما صار إلى القول بهذا جماعة معلومة من المتفلسفة؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد لزم أن يكون الاجتهاد في إعادة الصلة بين الفلسفة والشريعة عبارة عن معارضة الإرادة الأولى للطبيعيين اليونان التي كانت من وراء نشأة الفلسفة، فيكون أهل هذا الاجتهاد قد خرجوا عن الغرض الأول الموضوع للفلسفة.

وحينئذ لا يخلو هذا الخروج، إما أن يكون تجديدا في الفلسفة غير مسبوق، أي إبداعا أو يكون تلفيقا في المعرفة غير مقبول، أي ابتداعا؛ وباطل أن يكون هذا الخروج عملا فلسفيا تجديديا، لأنه لو كان كذلك، لتعين على هؤلاء أن يميزوا في الأصلين اللذين قام عليهما التفلسف عند نشأته، وهما: «التعليل» و«التدليل»، بين نوعين اثنين: أحدهما يوافق الانفصال عن الشريعة، فيكون مردودا، والثاني يوافق الاتصال بها، فيكون مقبولا، ولا نعلم أن أحدا ممن تولوا التوفيق بين الفلسفة والشريعة من متفلسفة الإسلام قام بهذا التمييز، بل إنهم أبقوا على أوصاف هذين الأصلين من غير زيادة ولا نقصان، إيمانا منهم بأنه لا عمل عقلي صحيح بغير الالتزام بهذه الأوصاف.

والعجب كل العجب أن نجد بوادر هذا التمييز عند أولئك الذين ردوا هذا التوفيق، ونهضوا بقاطع الأدلة على دعوى القائلين به، لأن المفروض أن يكون من

تفطن إلى هذا التمييز أحق من غيره بالقول بالتوفيق وأقدر منه على القيام به، لكننا نجد أن هؤلاء، على إتيانهم بشيء من التمييز المطلوب، امتنعوا عن الدعوة إلى التوفيق بين الفلسفة والشريعة، بل ناهضوا هذا الأمر مناهضة، ولعل هذا يرجع إلى إصرار خصومهم على حفظ التعليل والتدليل من أن يدخل على أحدهما أي تفريق، صيانة للمنقول الفلسفي اليوناني[1].

1.1 ـ الحاجة إلى تمييز نوعين من التعليل

لقد جاء أبو حامد الغزالي، كما هو معروف، بتمييز طريف في التعليل يجعل الجمع بين مقتضى العلم ومقتضى الإيمان ممكنا فيه، إذ فرق بين معنى «وجود المسببات بوجود أسبابها» ومعنى «وجود المسببات عند وجود أسبابها»، أي بين ما يمكن أن نسميه باصطلاحنا «سببية بائية» و«سببية عندية»، والفارق بينهما هو كالفارق بين من ينسب الأسباب إلى قوى الطبيعة الخفية وبين من ينسبها إلى الإرادة الإلهية التي وضعتها وضعا وأجرت العادة بأن تحدث المسببات عند حدوثها[2]؛ وقد رأى بعض الباحثين المعاصرين، على ادعائهم التسليم بالإرادة الإلهية، في هذه التفرقة إنكارا للسببية وعاملا من عوامل انتكاس العقل العربي، وما درى هؤلاء أن ما نسبوه للأشاعرة عامة وللغزالي خاصة من إنكار للسببية لا يبلغ مبلغ إنكار النظرية التجربية الفلسفية مع «هيوم» لها، ولا إنكار النظرية الكمومية الفيزيائية مع «هايزنبيرغ»، ولا إنكار النظرية الإمكانية المنطقية مع «كريبكه»، ذلك أن الأشاعرة، تمشيا مع عقيدتهم الدينية، لم يسعهم إلا أن يميزوا بين فاعلين: «فاعل أصلي أو حقيقي» هو الفاعل لكل شيء، وهو الحق سبحانه وتعالى، و«فاعل تبعي أو مجازي»، إنسانا كان أو مخلوقا غيره، لا يفعل فعله إلا بإرادة الفاعل الأول، وأن يميزوا كذلك بين اقترانين: اقتران بين الأسباب ومسبباتها في هذا العالم المتحقق ويثبتون وجوده إثباتا، واقتران بين الأسباب والمسببات في غير هذا العالم وينفون وجوده نفيا[3]، فيكون إنكارهم المزعوم للسببية لا ينفي إسناد السببية إلى الأشياء المقترنة فيما بينها في هذا العالم إسنادا تبعيا، على اعتبار أنها مسندة إلى الخالق إسنادا أصليا، في حين أن إنكار

---

(1) انظر ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**.

(2) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، انظر المسألة رقم: 17، ص. 239-251.

(3) طه، عبد الرحمان، «تجديد النظر في إشكالية السببية عند الغزالي»، مجلة **المناظرة**، العدد الأول، ص. 25-55، والعدد الثاني، ص. 57-74.

النظرية التجريبية للسببية هو رفع للسببية عن الاقترانات العادية بين أشياء هذا العالم نفسه، وأن إنكار النظرية الكمومية هو رفع للسببية عن أدق الكائنات في هذا العالم، وأن إنكار النظرية الإمكانية هو محو للسببية في عالم ممكن مغاير لهذا العالم في قوانينه الطبيعية، مع الاحتفاظ بنفيها عن أدق الكائنات في هذا العالم المتحقق؛ هذا، مع إلغاء النظريات الثلاث للفاعلية الإلهية التي لولا وجود الاعتقاد فيها عند الأشاعرة، لأجازوا أن تنسب إلى الأشياء سببية حقيقية.

غير أنه، مع وجود هذا الإنكار الصريح والبعيد للسببية في النظريات الفلسفية والفيزيائية والمنطقية الحديثة، لا نلفي أحدا يدعي أن واحدة من هذه النظريات أدت أو تؤدي إلى تقهقر العقل الغربي، بل، على العكس من ذلك، نجد من يدعي أن النظرية التجربية دفعت إلى مزيد من العناية بآثار الفكر في انطباعاته الإدراكية في الظواهر، ومن يقرر أن النظرية الكمومية أفضت إلى مزيد الانتباه إلى دور الملاحِظ وأدواته في ملاحظاته وتجاربه، ومن يذهب إلى أن النظرية المنطقية جلبت مزيد الاعتبار لقدرة العقل على تجاوز حدود العالم المتحقق.

ولنرجع إلى ما كنا في سبيله من أن «السببية العندية» تجديد حقيقي في مفهوم التعليل كان بإمكانه أن يفتح طريقا للتوفيق الذي يطلبه متفلسفة الإسلام لولا أنهم تعاموا عنه، بسبب ركونهم إلى التفلسف على طريقة اليونان، أما «السببية البائية» التي انبنى عليها قانون التعليل عند اليونان، فلا يمكن أن تؤدي في أفق التسليم بقدرة الإله المطلقة كما هو الشأن عند المسلمين إلا إلى التشكيك في إطلاقية هذه القدرة وافتراض قوى إلهية أخرى تقاسمه تدبير نظام الكون: ألا ترى أن هؤلاء المُوَفِّقَة قد انتهوا إلى القول بتعدد العقول وتدرجها! مع أننا نعلم أن كل عقل ينزل في الفلسفة اليونانية منزلة إله ولو أن الموفقة لم يصرحوا بذلك واكتفوا بإضماره في سياق كلامهم إضمارا لا يغيب عن الفطن اللبيب.

2.1 ـ الحاجة إلى تمييز نوعين من التدليل

كما أنه وقع تمييز ضرب من التعليل، وهو «التعليل العندي»، يصح به تحقيق الجمع بين الفلسفة والشريعة، فكذلك وقع تمييز ضرب من التدليل يسمح بتعاطي التوفيق الصحيح بينهما، وقد أتى هذا التمييز عند مفكري الإسلام بوجوه عدة أشهرها وجهان، نجد أحدهما عند الشاطبي، والثاني عند ابن تيمية.

يفرق الشاطبي بين ضربين من التدليل هما: «التدليل المتبوع» و«التدليل التابع»؛ فأما التدليل المتبوع، فيطلب التقدم على جميع وسائل المعرفة الأخرى، مدعيا سد مسدها في تحصيل العلم بمختلف المجالات الخاصة بها، بحيث لا يقر بحدود موضوعة له لا يتجاوزها، ولا بمجال معدود له لا يتعداه، وأما التدليل التابع، فلا يتقدم على وسائل المعرفة التي يقع التوسل بها فيما يخرج عن نطاقه، عاملا على الانبناء على مقتضيات هذه الوسائل في تحصيل العلم بمجالاتها، بحيث يعترف بوجود حد معلوم لا يتعداه وبوجود مجال مخصوص لا يجاوزه[4].

ويفرق ابن تيمية بين ضربين من التدليل هما: «التدليل البدعي» و«التدليل الشرعي»؛ فأما التدليل البدعي، فيدعي التقدم على الشرع والاستغناء عن الاستناد إليه فيما أثبته الشرع أو أذن فيه، إن بطريق العقل أو بطريق السمع، وأما التدليل الشرعي فيأخذ بما أثبته الشرع وأذن فيه، باعتباره جامعا للعقل والسمع معا[5].

والفارق بين التمييزين أن الثاني يفضل الأول من جهة أنه ترك العمل بالتقابل الذي ساد التسليم به في الفكر الإسلامي عامة، وهو التقابل بين العقل والنقل، أو بين العقل والسمع أو بين العقل والشرع، وجعل الشرع شاملا للعقل والسمع معا[6]؛ وهذا، لعمري تجديد يُحدِث لا مجرد انعطاف في الفكر الإسلامي، وإنما انقطاعا حقيقيا فيه، تجديد كان الأجدر بالمسلمين استثماره في توسيع آفاق الحكمة الإسلامية، لكنه ـ واأسفاه! ـ مضى من غير أن يتفطن علماؤهم إلى هذا التوسيع، وحتى لو تفطنوا إليه، ما كان بعض النقاد المحدثين ليروا فيه إلا تقهقرا بالعقل العربي، لسلطان المفهوم اليوناني للفلسفة على عقولهم؛ ولو أننا اتبعنا رأي ابن تيمية هذا، لصار التوفيق بين الفلسفة والشريعة يقتضي التفرقة بين ضربين من الفلسفة: ضرب يأخذ بالتدليل البدعي الذي يفرق بين العقل والنقل، فيكون مردودا، وضرب يأخذ بالتدليل الشرعي الذي ذكرنا أنه ليس نقليا وحسب، وإنما هو عقلي أيضا، فيكون مقبولا، وهو الذي يتحقق به التوفيق المطلوب؛ أما التمييز الذي جاء به الشاطبي، فيُبقي على التقابل بين العقل والنقل، جاعلا العقل عقلين، أحدهما متبوع

---

(4) الشاطبي، **الموافقات**، الجزء الأول، ص. 87.

(5) ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل**، الجزء الأول، ص. 198-200.

(6) طه، عبد الرحمان، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص. 27-28.

في استدلالاته يمنع الجمع بين الفلسفة والشريعة، والثاني تابع للأدلة الشرعية يسمح بالتوفيق بينهما.

وسواء جعلنا الفلسفة فلسفتين اثنتين: إحداهما مقبولة، والأخرى مردودة (ابن تيمية)، أو جعلناها واحدة وصرفنا عنها منهج التدليل المتبوع (الشاطبي)، فإنه يتضح أن في كلا الطريقين اجتهادا وإبداعا تمثلا في التفرقة بين نوعين من التدليل، أحدهما مردود، والآخر مقبول، وهو الذي يقع به الوصل الحقيقي بين الفلسفة والشريعة، فيكون المفكرون من أهل الإسلام من دون أولئك الذين تفلسفوا على طريقة اليونان هم الذين قاموا بما عجز عنه هؤلاء المتفلسفة، ولو أن هؤلاء كانوا هم المطالَبون (بفتح اللام) بهذا الاجتهاد.

3.1 ـ وجوه التلفيق في الجمع بين الفلسفة والشريعة

إذا بطل أن يكون التوفيق بين الفلسفة والشريعة الذي جاء به الفلاسفة «المتأغرقون» تجديدا مقبولا في الفلسفة كما هو مقبول ذلكم التجديد الذي أتى به بعض علماء المسلمين بشأنه، وجب إذن أن يكون تلفيقا مردودا أو ابتداعا مذموما، وبيان ذلك من الوجوه الآتية:

أ ـ أن حفظ الفلسفة على مقتضاها اليوناني، مجتمعا إلى حفظ الشريعة على مقتضاها الإسلامي، هو **كالجمع بين نقيضين كلاهما جلي وحقيقي،** إذ ما يثبت في حق الأولى، ينتفي عن الثانية، والعكس بالعكس؛ ولا أدل على ذلك من تمسك الأولى بالانفصال عن المعرفة التي لا تستند إلى «العقل النظري»، وتشبث الثانية بالاتصال بالمعرفة المستندة إلى «العقل الديني» كما يتجلى في نصوص الوحي، فلا يكون الجمع بينهما من الوصل في شيء، إذ هو أشبه ما يكون بحشد لمتباينات يحتفظ كل منها باستقلاله، ولا يَقْوَى على الارتباط مع غيره في الحشد الذي دخل فيه.

ب ـ أن حفظ الفلسفة على مقتضاها اليوناني، مجتمعا إلى إدماج عناصر منها في الشريعة الإسلامية، هو **كالجمع بين نقيضين أحدهما جلي، والآخر خفي؛** إذ تَلْبَس فيه بعض معاني وأحكام الشريعة رداء المقولات والتصديقات الفلسفية اليونانية، إلا أن هذا اللباس لا يجدي نفعا، لأن التناقض الجلي والحقيقي السابق الذي احتُرِز منه، يقع نقله إلى طرف الشريعة من طرفيه، فيُرتكَب فيه من حشد المتنافرات ما

ارتُكب في التناقض الجلي والحقيقي.

ج ـ أن حفظ الفلسفة على مقتضى اليونان، مجتمعا إلى تأويل الشريعة على هذا المقتضى، هو **كالجمع بين نقيضين أحدهما حقيقي والآخر مجازي**، إذ تصير المعاني والأحكام الشرعية التي يكون ظاهرها مخالفا للمقتضى اليوناني مجرد مجازات أو مثالات ينبغي صرفها إلى معان غير المعاني الموضوعة إزاء ألفاظها، غير أن هذا الصرف المجازي لا يمكن قبوله، مادام التناقض الجلي الحقيقي المذكور أعلاه، يقع تفاديه بإسقاط الطرف الثاني من طرفيه، ويؤتى بغيره مكانه تلفيقا، مع العلم بأن ما يتعبد به أهل الشريعة هو هذا الطرف على وجهه الظاهر، وليس هذا البديل بوجهه المجازي؛ فإن لم يكن تلفيقا بمعنى «ضم المتناقضات بعضها إلى بعض» كما هو الأمر في التناقض الأول والتناقض الثاني، فلا أقل من أنه تلفيق بمعنى «تبليغ الأمر بخلاف ما هو عليه في الحقيقة»، وهو هاهنا «تبليغ الشريعة بنقيض ما هي عليه»، فبما أن ظاهر الفلسفة وظاهر الشريعة متناقضان، فحمل الشريعة على المجاز يوجب أن تكون معانيها المجازية عند هؤلاء نقائض لمعانيها الحقيقية، حتى تحصل موافقتها للمعاني الحقيقية للفلسفة.

ولعل التجاء الـمُوَفِّقَة من فلاسفة الإسلام إلى طريق حفظ المقتضى اليوناني للفلسفة مع تغيير المقتضى الإسلامي للشريعة بواسطة الإدماج أو التأويل، مرده إلى رغبتهم في اجتناب طريق التفريق الذي هو وحده يتحقق به التوفيق على مذهبهم المنطقي لما يترتب عليه من النتائج التي قد لا تحمد عقباها؛ فهذا الطريق يستلزم منهم، لا أن يدمجوا ولا أن يؤولوا، وإنما أن يأتوا إلى ما تختص به الشريعة من أصول في مقابل ما تختص به الفلسفة منها، فيميزوا فيها بين ضربين: أحدهما لا يتفق مع الفلسفة، فيكون مردودا، والآخر تحصل به الاتفاق، فيكون مقبولا.

وإذا كان الأصلان اللذان تختص بهما الفلسفة هما: «التدليل» و«التعليل»، فإن الأصلين اللذين يميزان الشريعة هما: «الإيمان» و«العمل»، فيلزمهم بموجب المقتضى المنطقي للتفريق أن يميزوا في كل منهما بين نوعين: أحدهما مقبول، والآخر مردود، كأن يميزوا في الإيمان بين «إيمان عقلي» و«إيمان وهمي»، وفي العمل بين «عمل اجتهادي» و«عمل تقليدي»، فيأخذون بالضرب الأول من كل أصل ويصرفون الضرب الثاني، فـ«مبدأ الإيمان العقلي» يتلاءم مع «مبادئ التسليم المنطقي» التي يأخذ

بها أهل الفلسفة مثل «مبدإ التسليم الجدلي»، و«مبدإ التقدير الفرضي»، و«مبدإ الاعتقاد في المنهج العقلي»، كما أن «مبدأ العمل الاجتهادي» يتلاءم مع «مبادئ النظر التأملي» الذي يعد ركنا أساسيا للتفلسف اليوناني، بينما «الإيمان الوهمي» و«العمل التقليدي» يعارضان هذا التفلسف، فيجب ردهما؛ لكن المتفلسفة امتنعوا عن أن يسلكوا هذا الطريق المنطقي الذي يؤدي بهم إلى التوفيق الصحيح، واختاروا طريقا معوجا كانت ثمرته التلفيق الصريح؛ وقد تكمن وراء هذا الاختيار الفاسد أسباب كثيرة، عقدية ومصلحية، لكنهم لا يُعذَرون فيما أتوا من فساد تداولي وفساد منطقي؛ أما فسادهم التداولي، فمن قِبَل أنهم أفردوا بالمراجعة طرف الشريعة من دون طرف الفلسفة، واقعين بذلك في مخالفة مقتضيات مجال التداول الإسلامي العربي التي توجب عليهم الابتداء بمراجعة طرف الفلسفة؛ وأما فسادهم المنطقي، فمن قِبَل أنهم لم يقوموا بهذه المراجعة للشريعة على شرط المنطق، فيجعلوا الشريعة على نوعين، ثم يجمعوا بين النوع المقبول منهما والفلسفة اليونانية، بل آثروا الإدماج المتناقض أوالتأويل المتهافت.

وبعد أن فرغنا من الإجابة على الاعتراض الذي قد يرد على قولنا بأن التبعية للترجمة حالت دون نهوض الفلسفة العربية بتجديد ذي بال، فلنمض إلى بيان كيف أن الحاجة تدعو إلى إخراج الفلسفة العربية من تبعيتها الضرورية إلى تبعية اختيارية تمهد لها سبيل التجديد النافع، فضلا عن أنها تدفع عنها ما تطرق إليها من الآفات في التعبير وفي التفكير[7].

2 ـ مبدآ اتباعية الفلسفة للترجمة

إن من يجرد النظر في تبعية الفلسفة العربية للترجمة لا يلبث أن يدرك أن الأصل في هذه التبعية لا يرجع إلى اعتقاد أهمية الترجمة من حيث هي كذلك ولا إلى اعتقاد فضلها في النهوض بالفلسفة، بقدر ما يرجع إلى التسليم بأن مضامين الفلسفة المنقولة هي **عين الفلسفة** وليس سواها، وهذا يعني أن الأصل في التبعية للترجمة يورثها عتقادين: أحدهما «أن الفلسفة المنقولة لازمة»، والثاني «أن الفلسفة المنقولة مطلقة»؛ وقد بلغ هذان الاعتقادان من الرسوخ في النفوس حدا صارا معه بمنزلة مبدأين لا

(7) انظر الفصلين: الأول والثاني من الباب الثالث من هذا الكتاب.

يحيد عنهما المتفلسف ولا المترجم ولا المتلقي لهذه الترجمة، فلنصطلح على تسميتهما على التوالي بـ«مبدإ إلزامية الفلسفة المنقولة» و«مبدإ إطلاقية الفلسفة المنقولة».

اعلمْ أن هذين المبدأين لا صلة لهما بالعقلانية التي يدعي المنقول الفلسفي التفرد بها، فإذا كانت العقلانية تنضبط أساسا بالتدليل، فلم يثبت أن أحدا تعاطى لإقامة الأدلة على هذين المبدأين، بل الغالب على المشتغلين بالفلسفة المنقولة أن يعملوا بهما من غير تفطن لتغلغلهما في عقولهم، وبالأحرى أن يدخلوا في استشكالهما الفلسفي، فيلزمهم التدليل عليهما؛ وحتى على تقدير أنهم تفطنوا لوجودهما ونهضوا بالتدليل عليهما، فإن أدلتهم لا محالة واقعة في الدور، ذلك أنه يلزمهم الخروج عنهما لكي يستدلوا عليهما بسواهما، لكن ليس لهم من سبيل إلى هذا الخروج، نظرا لأن التفلسف عندهم لا يصح إلا بهما؛ ولما كان هذان المبدآن عبارة عن معتقدين بلغا من السلطان على النفوس ما لم يبلغه غيرهما من المسلمات الفكرانية للمنقول الفلسفي، فإن مراجعتنا للفلسفة توجب علينا مراجعة هذين المعتقدين الراسخين عن المنقول الفلسفي، فلننظر إذن هل هذا المنقول ضروري بحيث لا غَناء عن حقائقه، وهل هو مطلق بحيث لا حقائق فلسفية إلا حقائقه؟

1.2 ـ مبدأ إطلاقية الفلسفة المنقولة

1.1.2 ـ مقتضى مبدإ إطلاقية المنقول الفلسفي: لقد كان المتلقي العربي المتفلسف يلاحظ اختلاف الفلاسفة، إن تضاربا في دعاويهم أو تعارضا في حججهم؛ ومع ذلك، لم يحمله هذا الاختلاف على أن يرى في أقوالهم مجرد ظنون واهمة، ولا في أدلتهم مجرد صروح واهية؛ كما كان هذا المتلقي يلاحظ تنافس الفلاسفة، إن تكافؤا في أدلتهم أو تعادلا في نتائجهم؛ ومع ذلك، لم يحمله هذا التنافس على أن يرى في أفكارهم مجرد إدراكات مختلفة لحقيقة واحدة، ولا في عباراتهم مجرد صياغات متعددة لمعان واحدة.

ولما لم يكن للمتلقي العربي من سبيل، لا إلى أن يرى أن المعرفة الفلسفية معرفة وهمية يكون مدعيها مبطلا، ولا إلى أن يرى أنها معرفة متعددة يكون مدعيها محقا، فإنه صار إلى تقرير أنها معرفة حقيقية لا وهم معها، وأنها معرفة واحدة لا تعدد معها، مُتأوِّلاً كل قول من شأنه أن يخالف أحد هذين الوصفين: «التحقيق»

و«التوحيد»، فيحمل القول الوهمي على أنه قول مجازي ليس إلا، والقول التعددي على أنه قول ظاهر التعدد فحسب، والشاهد على ذلك مختلف ضروب التوفيق بين أقوال المتفلسفة التي دخل فيها هذا المتلقي[8]؛ ولم يكن المتلقي العربي يعتقد أن الفلسفة المنقولة حقيقية وواحدة فقط، بل كان يعتقد أن التحقيق والتوحيد وصفان لازمان لها من دون غيرها من المعارف حتى كاد أن ينظر إليها على أنها تستقل بالمعرفة استقلالا؛ وقد نصوغ مضمون هذا الموقف الإطلاقي من المنقول الفلسفي في صورة المبدإ التالي:

*** كل فلسفة سوى الفلسفة المنقولة مردودة.**

ليس عجبا وجود «مبدإ الإطلاق» في الممارسة الفلسفية، فلا يختص هذا المبدأ بالمنقول الفلسفي من حيث هو منقول، ولكنه يتجلى في مستويات مختلفة من هذه الممارسة؛ فالفيلسوف يميل إلى الإطلاق بموجب تعوده على أفعال التجريد والتعميم.

فقد يقارن بين الفلسفة وغيرها من المعارف، فلا تطمئن نفسه إلا إلى الفلسفة، ناظرا إلى المعرفة العلمية على أنها معرفة آلية لا شعور معها وشيئية لا أخلاق فيها، وناظرا إلى المعرفة الدينية على أنها معرفة وجدانية لا عقل فيها وتقليدية لا اجتهاد معها، حتى إذا بلغ هذا التعلق بالفلسفة من نفسه مبلغا صار إلى اعتبارها المعرفة الحقة بدون منازع، ولسان حاله يقول: **«كل معرفة سوى الفلسفة مردودة»**.

وقد يقابل أيضا بين مذهب فلسفي مخصوص وغيره من المذاهب، فلا تطيب نفسه إلا إلى هذا المذهب المخصوص، معترضا على غيره بكونه لا يستند إلى الأصول الموضوعية أو لا يتوسل بالأدلة المقنعة أو لا يتوصل إلى النتائج النافعة، فيحمله شغفه بهذا الاتجاه إلى اعتباره الاتجاه الفلسفي الحق بدون منازع، ولسان حاله يقول: **«كل مذهب فلسفي سوى هذا المذهب مردود»**.

وقد يعرض كذلك على محك الفلسفة التي وضع أصولها ورتب مسائلها، الأفكارَ والاتجاهات والمذاهب الفلسفية الأخرى، فلا يرى فيما أصابت فيه هذه الأخيرة إلا نتائج متفرعة على أصوله أو مسائله، وفيما أخطأت فيه إلا خروجا عن هذه الأصول أو المسائل، فينساق إلى اعتقاد أن فلسفته هي الفلسفة الحقة بدون

---

(8) نجد مثالا نموذجيا لهذا التوفيق عند الفارابي في كتابه الجمع بين رأيي الحكيمين.

منازع، ولسان حاله يقول: «**كل فلسفة غير فلسفتي مردودة**»

ولا نظن أن هذا الميل إلى الإطلاق في طائفة أشد منه في أهل الفلسفة، فلا نكاد نجد متفلسفا تداول الناس فكره أم لم يتداولوه إلا وانعطف على فكر غيره يكشف عثراته وسوءاته، إن لم يتعد ذلك، فيرمي صاحبه بالسخافة والعماية، جاعلا من فكره الخاص، في مقابل ذلك، «الفكر الحق» الذي لا يُرد؛ وربما رجع السبب في ذلك إلى روح النقد التي يرتاض عليها المتفلسف والتي قد تتفاحش عنده، فتذهب به إلى حد الاعتراض على كل شيء ورد كل شيء، ولسان حاله يقول: «**كل رد سوى هذا الرد مردود**»، وهذا غاية ما يوصل إليه مبدأ الإطلاق، إذ كل نقد باطل إلا هذا النقد، فهو حق لا مراء فيه.

فلا نستغرب عندئذ ألا نجد في الناس من هم أشد غلوا في نسبة الحق إلى ما يقولون وما يفعلون من المتفلسفة، حتى صارت عبارة «الفلسفة الحقة» مفهوما صناعيا في ممارستهم يصف به كل متفلسف مذهبه، متشبها في ذلك بالنبي الذي يأتي بالدين الحق؛ ألا ترى أن الغالب أنك تقول: «الدين الحق» ولا تقول: «العلم الحق» أو «الأدب الحق» أو «الفن الحق»! مما يفيد أن ادعاء المتفلسف حيازة الحق في فلسفته يساوي في صورته ومضمونه ادعاء النبي الإتيان بالحق.

وإذا تقرر أن مبدأ الإطلاق يحدد جانبا أساسيا من جوانب الموقف الذي يتخذه المتلقي العربي من المنقول الفلسفي، مُشكِّلا بذلك سببا قويا من أسباب ترسيخ تبعية الفلسفة العربية للترجمة، فقد تعين نقده بما يُمَكِّننا من رفع هذه التبعية، وإلا فلا أقل من تخفيفها وتوجيهها متى ثبتت الحاجة إلى حفظ أسباب الاتصال بهذه الفلسفة المنقولة.

2.1.2 ـ نقد مبدإ إطلاقية المنقول الفلسفي: من المعلوم أن المنقول الفلسفي اتخذ غرضا له تحصيل معرفة شاملة ويقينية ومنسقة بواسطة أدلة صحيحة، فلننظر كيف أن كل صفة من هذه الصفات الأربع: «الشمول» و«اليقين» و«التنسيق» و«الصحة» ترد عليها اعتراضات تفضي إلى نقض هذا المبدإ الإطلاقي.

1.2.1.2 ـ نقض شمول المعرفة الفلسفية: لقد تقدم أن المنقول الفلسفي يشتمل على جميع فروع المعرفة، على اختلاف درجاتها في تحديد موضوعاتها وتدقيق مناهجها وتحقيق مسائلها، يتبوأ الدرجة الأولى فيها الفرع الإلهي، يليه الفرع

الرياضي، فالفرع الطبيعي، وهكذا؛ فصار مفهوم «المنقول الفلسفي» مرادفا لمفهوم «المنقول العلمي» يلازمه من الصفات ما يلازم هذا، ويلزمه من المقتضيات ما يلزم هذا؛ وحيث إن حد الفلسفة أصبح هو حد المعرفة العلمية، فلم يكن بد من النظر إليها بوصفها المعرفة الوحيدة التي توصل إلى الحقيقة والتي تشترك فيها جميع العقول؛ لكن، مع تطور المعرفة، آل الأمر بالفلسفة إلى أن تنفصل عن العلم، حتى أضحى يحكمها قانون مقتضاه أن كل باب من أبواب الفلسفة استقام له ضبط موضوعه وإحكام منهجه، تعين النظر فيه، مجردا عن سياقه الفلسفي؛ فلما صارت الفلسفة المنقولة منفصلة عن العلم، سقطت دعوى اختصاصها بتحصيل المعرفة الحقة، إن لم يتطرق الشك إلى قدرتها على هذا التحصيل، وحينذاك جاز لنا أن نستبدل بها فلسفة غيرها تكون أقرب إلى هذه المعرفة منها، فلسفة قد نحتاجها في إقامة هذا العلم على أصول علمية نرتضيها، أو في توجيهه بحسب مقاصد علمية نبتغيها؛ فإذن بفضل مبدإ استقلال العلم عن الفلسفة الذي أخذنا نسلم به ونعمل به، يمكننا نقض المبدإ الإطلاقي على الوجه الآتي:

*** إن بعض المضامين الفلسفية غير مضامين الفلسفة المنقولة مقبول.**

فالحاصل إذن من مضمون هذا النقض أن تأسيس العلم وتوجيهه قد يستدعيان أصولا ومقاصد فلسفية لا يجب فيها أبدا أن تكون موافقة لأصول ومقاصد الفلسفة المنقولة، بما أن حاجة العلم إلى الفلسفة لا تنفي استقلاله عنها.

2.2.1.2 ـ نقض يقين المعرفة الفلسفية: لقد كان المنقول الفلسفي يدعي إقامة جملة من المضامين المعرفية التي لا تدع مجالا للشك فيها؛ لكن واقع الممارسة الفلسفية يكذب هذا الادعاء تكذيبا، فلا نجد لحد الآن لإشكالات الفلسفة أجوبة قاطعة، ولا حلولا فاصلة ترتضيها العقول وتُجمِع عليها إجماعا كما ترتضي النتائجَ والمسائل العلمية وتتفق عليها اتفاقا؛ ومع أن هذه الإشكالات يرجع تاريخها إلى بداية التفكير الفلسفي، يبقى المتفلسفة مصرّين على أن الأجوبة والحلول الجالبة للاتفاق آتية لا محالة، بدليل ما يقومون به من نقد لمذاهب غيرهم، إثباتا لمذهبهم الخاص، وكأن هذا الإثبات لن يدحضه من يأتي بعدهم كما دحضوا هم إثباتات من تقدمهم.

وإذا صح أن الفلسفة مازالت لم تتضمن ما يقع عليه اتفاق المشتغلين بها، حتى يصدق ادعاء هؤلاء اقتناصَ الحقيقة والظفر باليقين، صح معه أيضا أن المعرفة التي

تستطيع أن توصل إلى مسائل تنتزع اتفاق المتعاطين لها، تكون أولى بالقبول من الفلسفة، إن لم تستقل بهذا القبول من دونها، وإلا، فلا أقل من أن تساويها في تحصيل القبول، مما يجعل نقض المبدإ الإطلاقي يتخذ الصورة التالية:

*** إن بعض المعارف غير الفلسفة المنقولة مقبول.**

فبين أن هذا النقض يحتمل الوجوه الثلاثة:

أ ـ أن تكون الفلسفة مقبولة قبول بعض المعارف غير الفلسفية،

ب ـ أن تكون الفلسفة أقل قبولا من بعض المعارف غير الفلسفية،

ج ـ أن تكون الفلسفة مردودة.

3.2.1.2 ـ نقض تنسيق المعرفة الفلسفية: لقد كان المنقول الفلسفي يريد أن يبني معرفة مستوفية لشرط التنسيق؛ فلما كان المنقول الفلسفي جزءا من الخطاب الطبيعي الذي تتراكم فيه تجاربنا المختلفة، فإنه يتزود منه بالإشكالات الأساسية، ويطمع في أن يعود إليه، فيزوده هو بدوره بأجوبته على هذه الإشكالات، ومن المسلم به أن المفاهيم الطبيعية التي تتفرع عليها هذه الإشكالات ليست مفاهيم قطعية في معالمها ولا «صلبة» في استعمالاتها، بل تبدو طيعة المعلم، «رطبة» الاستعمال[9]، مما يسهل على المخاطب قبول الدعاوي والأحكام التي تدخل هذه المفاهيم في تركيبها، حتى ولو كان الجمع بينها يفضي إلى بعض التناقض، ذلك أن كل دعوى تبدو، بموجب هذه المرونة الطبيعية التي تلائم تبدل سياقات الخطاب، محصَّلة من المعنى والمبنى ما يجوز معه للمخاطب أن يتلقاها بالقبول كما تلقى غيرها مما لو اجتمع إليها لأدى إلى التعارض[10].

لكن المتفلسف التقليدي يجد نفسه مطالَبا (بفتح اللام)، بمقتضى توجهه العقلاني المجرد، بأن يعمل على رفع التناقض بين هذه الدعاوى الطبيعية التي تصدق

---

(9) نستعمل لفظي: «الصلبة» و«الرطبة» منسوبين إلى المفاهيم والعلوم كمقابلين للمصطلحين الفرنسيين: "molles" et "dures". وآثرنا هذا الاستعمال لوجود التقابل في العربية بين اللفظين المذكورين، صوتا وصرفا ودلالة، ولسبق ورودهما في سياق معنوي، فضلا عن السياق الحسي، كما في القول: «لسانه رطب بالذكر».

(10) طه، عبد الرحمان، «مسألة الدليل»، مجلة المناظرة، العدد الثالث، ص. 91-114، العدد الرابع، ص. 110-125، العدد الخامس، ص. 107-118.

إن أُخِذت واحدة واحدة، وتكذب إن هي اجتمعت فيما بينها اجتماعا؛ وما أن يشرع في إقامة الاتساق بين هذه الدعاوى حتى يجد بين يديه طرقا تختلف باختلاف هذه الدعاوى المتناقضة، كيفا وكما، فيجنح إلى تقرير بعض الدعاوى دون سواها وإلى تأويل بعضها دون بعض، فيثبت وينفي ويجمع ويفرق، على أن مجال هذه العمليات قد يضيق متى قل عدد هذه الدعاوى، وقد يتسع ويتشعب متى كثر عددها؛ بيد أن كل طريق يختاره لرفع التناقض بينها لا يلغي بالضرورة غيره من الطرق التي يبقى في الإمكان سلوكها للخروج من هذا التناقض، فقد يكون بعضها مسلوكا من قبل، فتأتي طريقه ردا عليه، أو يكون بعضها غير مسلوك، فيسلكه مِن بعدِه من أراد الرد عليه.

والسبب في أن التمسك بمقتضيات الاتساقية والعقلانية كما يضعها المنقول الفلسفي لا يفيد صاحبه في تعيين طريق واحد يوصل إلى معرفة واحدة تلزم الجميع، هو أن استيفاء هذه المقتضيات العقلانية لا يتم بصفة مجردة، ولا آلية، وإنما يتم بصورة يكون فيها لجانب الاعتبارات القيمية والاختيارات التي تستند إليها دور لا يقل أثره في الإرشاد إلى الطريق المسلوك من أثر جانب الاعتبارات المنطقية الصرف والإلزامات المستندة إليها[11]؛ فإن المتفلسف لا يُنزل قواعده المنطقية على الدعاوى إنزالا، وإنما يدخل في المقارنة بينها وتمحيصها من جهة فائدتها حتى يتخير أنفعها، ولا تستقيم له هذه المقارنة وهذا التمحيص إلا إذا تزود بنسق من المعايير والقيم التي تخرج عن نطاق هذه القواعد، والتي تكون مستمدة من عموم تجاربه ومعارفه الخاصة، فيتوسل بها في حفظ أشياء وصرف أخرى، وفي توجيه العمل بهذه القواعد؛ وإذا ظهر أن التناقض لا يتم رفعه بطريق واحد لازدواج المقتضيات المنطقية بالاعتبارات القيمية أمكننا نقض المبدإ الإطلاقي كما يلي:

*** إن بعض الاعتبارات القيمية غير الاقتضاءات المنطقية للمنقول الفلسفي مقبولة**

يستفاد من صيغة هذا النقض أن القيم تشارك القوانين المنطقية في تحديد المطالب الفلسفية، ومتى ثبتت هذه المشاركة بينهما، لزم أن ينفذ الاختلاف إلى الفلسفة، وأن تـقْـصُـر مبادئ العقلانية المجردة عن رفع هذا الاختلاف.

---

(11) «ريشر»، المصدر السابق، ص. 95-159.

4.2.1.2 ـ نقض صحة الأدلة في المعرفة الفلسفية: يدعي صاحب المنقول الفلسفي أنه يتوسل في بناء المعرفة بجملة من الحجج العقلية الصحيحة؛ فلئن سلمنا له مبدأ اتخاذ الأدلة لإثبات مسائله، فلا نسلم له أن هذه الأدلة أصح من غيرها، فيتعين عليه إذن إثبات أفضليتها؛ ولا يخلو هذا الإثبات من أحد الأمرين: إما أن يستند إلى مضامين الأدلة، وإما أن يستند إلى صورها، فإن كان الأول، فإما أن يقرر أن مضمون القضايا الواردة فيه يقيني، فلا يُسَلَّم، لأنها إذذاك لا تفضل في شيء قضايا الأدلة المخالفة حيث إنها تكون تقريرية مثلها، وإما أن يأخذ في إثباتها بأدلة هي بالذات محل النزاع، فيدور الكلام؛ وإن كان الثاني، فإما أن يقرر أن القواعد التي تنبني عليها هذه الصور الاستدلالية قواعد مضبوطة، وإما أن يَرُدَّ هذه القواعد إلى غيرها حتى ينتهي إلى أصول يعدها أصولا بديهية؛ فإن كان الأول، اعتُرِض عليه بأن ضبطها محضُ إجراء تقريري؛ وإن كان الثاني، فهو كذلك يؤول إلى الأخذ بمبادئ مقررة وليست مبرهنة، وواضح أنه لا تقرير بغير الالتجاء إلى قيم مخصوصة، على أساسها يتم تفضيل هذه الأدلة على غيرها، ولا سبيل إلى الخروج عن هذه القيم لإثبات هذا التفضيل، فلا يكون صاحب المنقول الفلسفي متوسلا بالقيم في الفصل بين الدعاوى فقط، بل يتوسل بها أيضا في الفصل بين الأدلة وفي نسبة الصحة إلى ما اتخذه منها.

وعليه، فإن الأدلة التي يستعملها صاحب المنقول الفلسفي لا تترجح على غيرها بما ينسبه إليها من الصحة، إذ يجوز استعمال أدلة غيرها تضاهيها في هذه النسبة، مما يدعونا إلى نقض المبدإ الإطلاقي على الوجه التالي:

*** إن بعض الأدلة غير أدلة المنقول الفلسفي مقبولة.**

يرجع مضمون هذا النقض إلى أن الأدلة الفلسفية المنقولة لا تستقل بمجال التدليل، وإنما تشاركها فيه أدلة فلسفية على غير مقتضاها «البرهاني» يكون لها من قوة الإقناع والتأثير ما للأدلة المنقولة، إن لم تجاوزها في هذه القوة ما ثبت أن المنقول لا يراعي مقام المخاطب.

● وعلى الجملة، فإن «مبدأ إطلاقية الفلسفة المنقولة» الذي يجعل من الفلسفة المنقولة المعرفة الحقيقية الوحيدة يمكن نقضه بشواهد عدة: أحدها، إمكان ورود مضامين فلسفية تختلف عن مضامين الفلسفة المنقولة؛ والثاني، وجود معارف حقيقية

غير فلسفية لا يضاهيها في يقينيتها المنقول الفلسفي؛ والثالث، دخول الاعتبارات التقويمية في تنسيق المعرفة الفلسفية؛ والرابع، إمكان قيام تدليل يختلف عن تدليل المنقول الفلسفي؛ وإذا بطل مبدأ إطلاقية الفلسفة المنقولة، ثبت جواز قيام فلسفة تكون مضامينها وأدلتها ومقاصدها ويقينيتها مباينة لنظائرها في هذه الفلسفة المنقولة.

2.2 ـ مبدأ إلزامية الفلسفة المنقولة

1.2.2 ـ مقتضى مبدإ إلزامية المنقول الفلسفي: لقد عرف المتلقي العربي المتفلسف كثرة اشتغال الفلاسفة بإبطال أقوال بعضهم البعض وعرف الطريق الذي غلب عليهم اتباعه في هذا الإبطال، وهو بيان كيف أن قول الخصم «يُـحيله» (أي يفضي إلى دعوى مستحيلة) العقل، وقد اشتهر هذا الطريق باسم «الرد إلى المحال»؛ ومع ذلك، فقد بقي مصرا على أن الغرض من هذه الإبطالات والمحالات التي يركب بعضها فوق بعض هو الوصول إلى المعرفة العقلية السليمة.

كما كان هذا المتلقي يعرف أن من أهل مجاله التداولي، سواء من تقدموه أو عاصروه، من لم يكونوا يجدون حاجة إلى هذا المنقول ولا توقفوا في نظرهم ولا عملهم عليه، بل كان بين أيديهم من العلوم ما كان لهم فيه غناء عن هذا المنقول الفلسفي؛ هذا، إذا لم يتعاطوا إلى إظهار فضل العلوم الإسلامية على ما سواها من المعارف، ويصيروا إلى القدح في علم من يلتفت إلى هذه المعارف المنقولة؛ ورغم ذلك، فقد ظل المتلقي العربي متشبثا بأن المعرفة الفلسفية نافعة.

ولم يكن المتلقي العربي ينفي أن تكون المعرفة الفلسفية كدسا من المحالات ويقرر أنها معرفة صحيحة فحسب، بل كان يرى أن لا معرفة تضاهيها في الصحة، كما أنه لم يكن ينفي أن تكون هذه المعرفة جمعا من الجائزات ويقرر أنها معرفة نافعة فحسب، بل كان يرى أن لا معرفة تضاهيها في النفع؛ وحيث إن الفلسفة غاية في الصحة وغاية في المنفعة، فلو جاز أن يستغنى عنها، لكان الاستغناء عن غيرها من المعارف أَولى، ولو وجب أن يؤخذ بمعرفة غيرها، لكان الأخذ بها أولى، فتكون الفلسفة إذذاك معرفة واجبة لا شيء أوجب منها؛ وقد نصوغ مضمون هذا الموقف القائل بلزوم المنقول الفلسفي في صورة المبدإ الآتي:

*** لا معرفة متحققة بغير الفلسفة المنقولة.**

وليس عجبا أن يرتبط المنقول الفلسفي بالمبدإ المذكور، فليس هذا المبدأ من وضع المتلقي العربي كما لو كان لهذا المتلقي تعلق خاص بالمنقول من حيث هو كذلك، وإنما هو مبدأ ملازم للفلسفة بما هي فلسفة، إذ يعمل به المتفلسفة في جوانب مختلفة من ممارستهم، فينزلون الفلسفة منزلة المصدر الذي تستمد منه كل معرفة سبب وجودها، وإلا، فلا أقل من أن تستمد منه عناصر مشروعيتها العلمية؛ ويتجلى ذلك عندهم أساسا في مظهرين اثنين هما: «التبرير» و«التأسيس».

1.1.2.2 ـ التبرير: هو عبارة عن إيراد الأسباب التي تجعل الشيء المتنازع فيه على الحال الذي هو عليه، فيكون التبرير الفلسفي هو التدليل على أن الشيء المختلف فيه يجب أن يكون كما هو، وليس له أن يكون بخلاف ذلك، فهو بمثابة «تدليل تشريعي»؛ ولا ينفك المتفلسف يلجأ إلى هذا الطريق كلما استشعر إمكان المنازعة فيما يبني عليه ادعاءاته من أمور مسلمات عنده؛ هذا، إذا افترضنا عنده دوام العمل بقضاء العقل وطلب الحق حيثما كان، وإلا فيجوز أن يعمد إلى تبرير ما تميل إليه نفسه أو تُسَوِّل له صوابه ولو أنه لا يتفق مع مقتضى العقل، فكم من أمور أضفى عليها المتفلسف الوصف العقلي، وهي أنأى ما تكون عنه! فالفارق بين التبرير والتدليل هو أن الأول قد يقع في «عقلنة» ما ليس يقبل أن يكون له سند من العقل المجرد، بينما الثاني لا يتجاوز بهذا العقل حدوده ولا ينقله عن مقتضاه.

وليس أدل على ممارسة التبرير من طويل المجهود الذي بذله المتفلسفة في «عقلنة» بعض المعتقدات العامة الدينية وغيرها مما هو أقرب إلى خرق عوائد العقل المجرد مثل «معتقد البلبلة» الذي تقدم ذكره و«معتقد التثليث المسيحي» أو «معتقد النبوة» أو «معتقد الخلق»؛ كما أنهم قد يتعبون كثيرا في تبرير بعض المعتقدات الخاصة التي بنوا عليها فلسفاتهم ولو أن نسبة هذه المعتقدات إلى الفلسفة لا تُسلِّم لأصحابها كمعتقد «المثال» عند «أفلاطون» أو معتقد «الروح» عند «هيجل» أو معتقد «القذف» عند «هيدغر» أو معتقد «النظرة» عند «سارتر» أو معتقد «الرؤية» عند «ميرلوبونتي» ومثلها كثير؛ فلو عرضنا أدلتهم في ذلك على معايير العقل المجرد، لوجدنا أن أغلبها ينزل منزلة حجج وضعت وضعا لتزكية ما كان الأصل فيه التقرير المحض؛ وفي هذه الشواهد ما يكفي للدلالة على أن المتفلسف لا يسكن إلى شيء، حتى يلبسه لباس التفلسف ولو أنه يتأبى على ذلك، كأنما قبول هذا الشيء رهين بهذا اللباس، مع أن

هذا المتفلسف ابتدأ بقبوله قبل أن يتعاطى لصنع هذا اللباس له، وقد يكون مقتنعا في سره بأن ما صنعه، وإن بدت عليه ملامح الاستنتاج العقلي، لا يحتاج إليه غيره في التصديق بالمطلوب كما لم يحتج هو نفسه إليه؛ وليس إصرار المتفلسف على تبرير ما قد لا يُعقَل في نفسه إلا وجها بارزا من وجوه التمسك بمبدإ إلزامية الفلسفة.

2.1.2.2 ـ التأسيس: هو عبارة عن إقامة الشيء على أسس مخصوصة ترفع بناءه، فيكون التأسيس الفلسفي هو إقامة الشيء على أصول مستقلة يتفرع عليها غيرها، ولا تتفرع هي على غيرها، فهو بمثابة «تدليل تأصيلي»؛ ولا يبرح المتفلسف يلتجئ إلى هذا الطريق كلما أراد أن تكون دعاويه مستندة إلى حقائق أولية لا ينازعه فيها إلا مكابر، ولا يهدأ له بال حتى يجعل لكل ما اقتبسه أو أخذ به من الأحكام الاعتقادية والمضامين المعرفية أصولا فلسفية صريحة.

ليس يخفى أن المتفلسف يظهر نزعة تأصيلية لا نجدها عند غيره، فعلاوة على كونه يتخذ من فلسفته أصلا يتفرع عليها ما سواها مما ثبتت عنده صحته، فإنه يرتب مسائلها ترتيبا تأسيسيا يجعل من بعضها الحقائق الأولى التي ينبني عليها البعض الآخر، ولا تقف هذه النزعة التأصيلية عند هذا الحد، بل تتعداه إلى أن يبني المتفلسف بعض المعارف العلمية والمعتقدات الدينية على مبادئ فلسفية مخصوصة، كأن يحاول تأسيس علم الطبيعة على «المبدإ الأول» بوصفه المحرك الذي لا يتحرك (أرسطو) أو تأسيس علم الحياة على «مبدإ الطفرة الحيوية» (برجسون)، وكأن يجعل الاعتبار الديني مردودا إلى النظر الفلسفي أو النبوة إلى الحكمة الفلسفية، أو يجعل أحكام الشريعة تابعة للحقيقة الفلسفية تبعية المثال للممثول (الفارابي)[12].

وقد بلغ هذا التوجه التأسيسي أوجه عند المتفلسف بعد ما استطاع أن يُقنع غيره بأنه ما من شيء إلا وله حاجة إلى فلسفة تخصه، فصار يقال: «لهذا الدين بعينه فلسفته» و«لهذا الضرب من الأدب فلسفته»، كما تكون للعلم فلسفته سواء بسواء، بل زاد الأمر استفحالا، فصار يقال: «لكل قول فلسفته التي بها يكون قوامه»، و«لكل فعل فلسفته التي بها تحدد قيمته»، و«لكل حال فلسفته التي عليها اعتباره»؛ وما حِرْص المتفلسف على أن يرى بكل شيء احتياجا إلى التأسيس إلا وجها آخر من وجوه التشبث بمبدإ إلزامية التفلسف على مقتضى المنقول.

---

(12) الفارابي، كتاب الحروف، ص. 153-157.

الآن وقد ظهر أن مبدأ إلزامية الفلسفة المنقولة يحدد جانبا أساسيا آخر من جوانب موقف المتلقي العربي من المنقول الفلسفي، مشَكِّلا بذلك سببا قويا آخر من أسباب ترسيخ تبعية الفلسفة العربية للترجمة، نورد عليه جملة من الاعتراضات التي من شأنها أن تدلنا على الطريق الذي نحد به هذه التبعية.

2.2.2 ـ نقد مبدإ إلزامية المنقول الفلسفي: اعلمْ أنه بالإمكان نقض مبدإ إلزامية الفلسفة المنقولة من عدة وجوه، نقف على اثنين منها، وهما:

- جواز حصول معرفة من غير الاشتغال بالفلسفة.
- جواز حصول فلسفة على غير مقتضى المنقول الفلسفي.

1.2.2.2 ـ المعرفة غير الفلسفية: ليس خافيا أن المعرفة ليست ضربا واحدا ولا طريق تحصيلها شكلا واحدا، كما هو غير خاف أن المعرفة التي اقترنت بالفلسفة عموما معرفة نظرية طريقها النقد والتدليل؛ وهذه المعرفة، وإن ادعت تعميق الوعي بما تنظر فيه، فإنه يجوز أن لا تستقل بمجالات المعرفة كلها كما يجوز أن لا تكون أوعى معرفة يدركها الإنسان، فلننظر إذن في هذين الإمكانين:

أولهما، عدم استقلال الفلسفة بالمجال المعرفي: إن القول بأن الفلسفة لا تستقل بجميع مجالات المعرفة حق لا مراء فيه، سواء حملنا الفلسفة على معناها الضيق أو على معناها الواسع؛ أما في معناها الضيق، وهو أنها معرفة تأملية صرف كما يقضي بذلك المنقول الفلسفي الحديث، فليست كل المعارف كذلك، فمنها، كما هو معلوم، ما هو مادي وما هو روحي، ومنها ما هو وضعي وما هو شرعي، وما هو علمي وما هو طبيعي؛ أما في معناها الواسع كما يقضي بذلك المنقول الفلسفي القديم، وهو أنها معرفة عقلية صرف، فيجوز أن تكون هناك ضروب من المعرفة العقلية لم تشملها المعرفة الفلسفية ولم تحط بها علما، كما أنه قد توجد معارف غير عقلية إلى جانب المعارف العقلية، لا يكون في مقدور المتفلسفة الحكم عليها، لا إيجابا ولا نفيا.

لقد غلب على المتفلسفة الاعتقاد بأن المعرفة العقلية واحدة، وهذا أمر مشكوك فيه؛ والدليل على ذلك وجود التباين بين عقلين اثنين يسلم بهما هذا المنقول، وهما: «العقل النظري المجرد» الذي يبحث في البنى المكوَّنة من علاقات الوسائط

بالموسوطات، و«العقل العملي المسدد» الذي ينظر في البنيات القائمة على علاقات الوسائل بالمقاصد[13]؛ وما أدراك أن يوجد ضرب ثالث من العقل لا يأخذ بتجريد الأول ولا بتسديد الثاني كأن يكون مختصا بالنظر في البنيات المكونة من علاقات البواعث بالمقاصد، ثم إنه ما المانع من أن يكون في كل عقل من هذه العقول ضروب متعددة ولو أن مسار المعرفة المتداولة بيننا أجملَـها في ضرب واحد أو لم يحصّل منها إلا واحدا، في حين بقيت الضروب الأخرى مغيَّبة في ضمير الكون لم يطلع عليها أحد أو اطلع عليها أقوام قبلنا، ثم ذهبوا فذهبت معهم: ألا ترى أن الكثير من أسرار سالف الحضارات الإنسانية ما زال مستغلقا على الأنظار! إن من يأبى إلا النظر بعين العقل المجرد ضيَّق واسعا وفوَّت نافعا.

أضف إلى ذلك أن المعرفة العقلية تقلبت في أطوار مشهودة؛ فما كان يعد عقليا في أحدها، صار يقال فيه إنه غير عقلي في غيره والعكس بالعكس، وَما كان يعد غير عقلي في طور، صار يقال فيه إنه عقلي في طور غيره، فكم من المعارف نُسيت أو هُجرت! كما أنه كم من منسي صار مذكورا، ومن مهجور صار مشهورا!، فلو أننا افترضنا أن هذه الأطوار كلها تزامنت فيما بينها، لكان التدافع بينها على أشده، كما إذا وُجِـد أقوام مختلفون في تجاربهم ومعارفهم، لكنهم متعاصرون فيما بينهم، ثم أخذ كل منهم بطور واحد من هذه الأطوار لا يتعداه، فالراجح أن يرمي الواحد منهم الآخر بضعف العقل أو بالخروج عنه أو بفقدانه؛ فإن ما يصدق على أطوار العقل متفرقة في الزمان عند الأقوام المتعاقبين يصدق عليها مجتمعة في الزمان عند الأقوام الكثيرين المتعاصرين.

وأما وجود معارف غير عقلية إلى جانب المعارف العقلية الفلسفية، فلا يماري فيه إلا مباهت؛ فكما أنه توجد معرفة تعودنا، عن حق أو باطل، إنزالها في مرتبة دون مرتبة المعرفة العقلية، وهي جملة المدركات الحاصلة بواسطة حواسنا الخمس، فكذلك لا شيء يمنع من وجود معارف تستحق أن ننزلها في مرتبة فوق هذه المعرفة العقلية، بل إن من يُسَلِّم بما دون طور العقل أَوْلى به أن يسلم بما فوقه، ذلك أن المدارك الحسية على قدرتها المحدودة، إن تطلعت إلى أن تكتمل بوسيلة إدراكية أقدر، وهي العقل، فأولى أن يتطلع العقل إلى أن يكتمل بما هو أقدر منه، وهو الذي

(13) انظر الفصل الثالث من هذا الباب.

يُفتـرَض فيه أنه أقوى إدراكا من هذه الوسائل الحسية، فيكون أعلم بمحدوديته التي لا نزاع فيها وأشعر بحاجته إلى التكميل منها.

ولا ينفع المعترض أن يقول بأن اكتمال الحواس بواسطة العقل يوجبه وجود العمل العقلي في إدراكاتنا الحسية بدليل الأحكام التي تصاحب هذه الإدراكات، على أن اكتمال العقل بوسيلة فوقه لا يوجبه شيء من هذا القبيل، فلا نجد في الإدراكات العقلية عملا لقوة أخرى غير قوة العقل، حتى نزعم أن العقل يتطلع إلى الاكتمال بها.

فلئن سلمنا بوجود تأثير القوى الإدراكية بعضها في بعض، فلا نسلم بأن هذا التأثير يكون من الأعلى إلى الأدنى فحسب، ولا أنه يقف عند مرتبة مخصوصة.

أما القول بأن التأثير لا يكون إلا من الأعلى إلى الأدنى، فنرد عليه بأنه كما أن التأثير يتجه من العقل إلى الحواس، فكذلك يجوز أن يتجه هذا التأثير من الحواس إلى العقل، فلا تقل المجردات العقلية حملا للمحسوس عن حمل المدركات الحسية للمعقول، على خلاف الاعتقاد الفاسد الذي توارثناه ابتداء من «أرسطو»، وهو أن المجرد عبارة عن المنتزع من الحس؛ والتحقيق أن المحسوس يحيط بالمجرد من كل جانب، فإن بدا خاليا منه من جهة مخصوصة، تعلق به من جهات أخرى، فقد يتعلق به في صورته أو في مضمونه أو فيهما معا، ومهما بالغ المجرد في الانقطاع عن المحسوس، فلا بد أن يأتيه من جهة استعمال العبارة عنه باللسان أو بالكتابة، فيحصل للسامع بطريق السمع من المتكلم أو للناظر بطريق النظر في الكتاب.

وأما القول بأن التأثير يقف عند رتبة معينة، فلا دليل يُثبت أن القِوى الإدراكية الحسية والعقلية التي يؤثر بعضها في بعض لا تؤثر فيها قِوى أخرى غير هذين الضربين، وما لم يتم هذا الإثبات، فلا يصح ادعاء وقوف هذا التأثير عند مرتبة معلومة، فقد يكون تأثير العقل في الإدراك الحسي موجها بتأثير من فوق مرتبة العقل، فَلِمَ لا يجوز أن تكون علاقة الحكم المجردة التي يبثها العقل في المدرك الحسي مستندة إلى قوة إدراكية تعلو على العقل بحيث تكون هذه العلاقة أثرا من آثارها!

والثاني، عدم تحصيل الفلسفة على الوعي الأرسخ: من الآراء الشائعة أن الفلسفة تزود صاحبها بدرجة من الوعي لا تدركها معرفة غيرها، حتى جعلها البعض

تبلغ النهاية فيه؛ والتحقيق أنه إذا صح أن الفلسفة تشحذ الذهن وتوقظ الفكر لارتياض العقل بالانتقاد والاستدلال، فلا يصح أنها فاقت غيرها في ذلك، ولا حتى أنها حققت تمام الوعي بنفسها.

أما القول بأن الفلسفة لم تجاوز غيرها في الوعي، فيدل عليه واقع المعرفة الروحية والمعرفة التاريخية؛ فقد أظهرت المعرفة الأولى قصور الفلسفة في إدراك حدود وسائلها في التعبير والتفكير، كما أظهرت المعرفة الثانية قصور الفلسفة في إدراك حدود أحكامها بصدد الحياة الإنسانية.

فما انفك أهل التجربة الروحية منذ أوائل النظر الفلسفي ينبهون المتفلسفة على أن العقل واللغة، وإن أفادا في تحصيل وتوصيل المعرفة الخارجية، فإنهما عاجزان عن إطلاعنا على المعرفة الداخلية، وما زالوا يرشدونهم إلى صفات العقل ونعوت اللغة التي تمنعهما من الوصول إلى هذه المعرفة، فمن هذه الصفات العقلية «التجميد» و«التمديد» و«التقطيع» ومن النعوت اللغوية «التصريح» و«التقييد» و«التفصيل»، ومن أين كان لهؤلاء الوعاة أن يدركوا حدود العقل وقيود اللغة لولا رسوخ علمهم بماهية العقل وطبيعة اللغة! وحيث لا يجدي الوعي الفلسفي، وجب التماس «البصيرة الروحية»، فهي أوعى منه لإحاطتها بحقيقة أسبابه ولقصوره هو عن هذه الإحاطة، وليس ما يلتجئ إليه المتفلسف من دقيق الإدراكات التي يطلق عليها تارة اسم «المعرفة الضرورية» وتارة اسم «الحدس» وتارة اسم «البداهة» إلا مطالع هذه البصيرة التي يأبى أن يسميها باسمها.

كما تولى أهل المادية الجدلية والتاريخية في الأزمنة المتأخرة تنبيه المتفلسفة على أن العقل بتجلياته المختلفة من تصورات وإدراكات ومعارف وبضروب إنتاجه المتنوعة من علم وفلسفة ودين وسياسة وقانون. . . مردودة إلى أصل المادة، على أن المادة عندهم ليست هي الهيولى الجامدة والفاقدة للشكل والمنفعلة بالصور كما ظل هؤلاء المتفلسفة يرددون قرونا طوالا، وإنما هي حقيقة حية ومتحركة ومتطورة ومتناقضة تتخذ في المجتمع الإنساني صورة الوقائع الاقتصادية من «قوى الإنتاج» و«علاقات الإنتاج» و«صراعات الطبقات»، فتكون البنى المادية الاقتصادية هي الأصل في البنى التاريخية والاجتماعية والفكرية والروحية؛ وعليه، فإذا كان المتفلسفة قد جعلوا قمة الوعي في حصول الوعي الفردي بأصالة الإنتاج العقلي، فإن هؤلاء قد جعلوها في حصول

الوعي الطبقي بأصالة الإنتاج المادي وباستتباعه للإنتاج العقلي، فيكون هذا الوعي الثاني أرسخ من الأول، حيث إنه يقف على أسبابه الحقيقية، علما بأن الواقف على سبب الشيء أعقل وأيقظ من الواقف على هذا الشيء، إذ يعي ما يعيه ويزيد عليه بالوعي بما لا يعيه.

وهكذا، يظهر أن المعرفة الروحية مع أهل التجربة الصوفية وأن المعرفة التاريخية مع أهل المادية الجدلية تُوَرِّثان وعيا يجاوز الوعي الذي تورثه المعرفة العقلية مع أهل الفلسفة المجردة، وإن كانت هذه المجاوزة تختلف فيهما، فهي مجاوزة علوية في الحالة الأولى، لأنها تجعل الحدس الروحي موجِّها للعقل المجرد من أعلى، ومجاوزة سفلية في الحالة الثانية، لأنها تجعل التاريخ المادي محددا لهذا العقل من أسفل.

وأما القول بأن الفلسفة لم تحقق تمام الوعي بنفسها، فنتبين صحته متى وقفنا على الطرق التي يتم بها التعبير عن «الوعي بالذات»، ونظرنا هل تتوسل بها الفلسفة في تقرير حقائقها الخاصة.

اعلمْ أن من الطرق التي يقع اللجوء إليها عند إرادة التعبير عن مزيد الوعي طريقين اثنين: أحدهما يخرج المعنى إلى مثله، وهو «المماثلة»، والثاني يخرجه إلى ضده، وهو «المغايرة».

أ ـ طريق زيادة الوعي بالمماثلة: يقوم هذا الطريق في إضافة المعنَى إلى نفسه، كأن يقول القائل: «وعي الوعي» أو «معنى المعنى» بجعل مفهوم «الوعي» أو «المعنى» ينعكس على نفسه، ويبيّـن أن في هذا الانعكاس مزيدا من التيقظ والتعمق؛ ولا خفاء أن الفلسفة اشتهرت بهذا الطريق التعبيري حتى صار يدخل في حدها، فيقال: «إن الفلسفة هي انعكاس الفكر على نفسه» أو هي «إعادة الفكر» أو حتى هي «تجديد الفكر» بما أن معنى «التجديد» في العربية يفيد معنى «الإعادة» كما إذا قلنا: «تجديد النظر»، والمراد به إعادة النظر.

والجدير بالذكر هاهنا أن الألسن ذات الأصل اللاتيني تجعل لمعنى «الانعكاس» ومعنى «إعادة الفكر» لفظا واحدا، وهو بالفرنسية: «ريفليكسيون»[14]، وقد استثمر الفلاسفة منذ النهضة الأوربية هذه الصلة اللغوية بين المعنيين غاية الاستثمار، سواء

(14) "réflexion" في الفرنسية أو"reflection" في الانجليزية.

في تعريف الفلسفة أو في تقرير أحكام معينة بشأنها؛ وجريا على العادة في تقليد المنقول الفلسفي، أخذ المتفلسفة العرب هم أيضا هذا المعنى في حد الفلسفة، فوضعوا مقابلا عربيا للفظ الأجنبي، وهو «التأمل»، فقالوا: «الفلسفة تأمل»؛ ولئن جاز لهم مبدأ هذا النقل، فلا يجوز لهم إهمال الإمكانات الدلالية للمقابل العربي في بيان حقيقة الفلسفة، ذلك أن اللفظ العربي: «التأمل» أعم من مقابله الأجنبي: «ريفليكسيون»، فالأول يفيد معنى «إعادة النظر في الشيء مرة أو أكثر»، طلبا للاستيقان منه، بينما الثاني يفيد معنى «عودة النظر إلى نفسه»، طلبا للتعمق في الشيء، فيكون التأمل هو مجرد النظر، بينما تخصص «ريفليكسيون» هذه الإعادة، فتجعلها عبارة عن «رجوع النظر إلى ذاته» أو«انعكاس النظر على ذاته»، فالتأمل أعم وانعكاس النظر أخص، فكل «انعكاسُ نظرٍ» هو تأمل، ولكن لا يصح أن كل تأمل هو «انعكاس نظر»، حتى إذا استعمل المتفلسف العربي مفهوم «التأمل»، واشتغل باستشكاله والاستدلال على مسائله، لزمه الابتداء باعتبار وجه العموم فيه، أي دلالته على تكرار النظر، ولا ينتقل إلى تخصيصه، أي حمله على معنى «انعكاس النظر على نفسه» إلا بدليل يوجبه، لكن المتفلسف العربي لم يتفطن قط لذلك، بل انساق إلى حمل «التأمل» على هذا المعنى الخاص الذي لا يسبق إلى فهم الناطق العربي كما يسبق إلى فهم الناطق الفرنسي لظهور استناده إلى العرف اللغوي عنده.

ونجد في الكتابات العربية عبارات نحو «الفلسفة هي التأمل» و«التأمل هو رجوع الفكر إلى نفسه» و«التأمل هو انعكاس الذات على نفسها»؛ فإذا كانت هذه الأحكام حقائق بديهية عند من يستعمل لفظ «ريفليكسيون»، فإنها في الممارسة الفلسفية العربية تتطلب الاستدلال عليها، ويبقى قبولها معلقا بقبول هذا الاستدلال، فإن صح عند المخاطب، أخذ بها، وإن لم يصح، صرفها صرفا، في حين ليس هذا الصرف ممكنا في استعمال «ريفليكسيون»؛ هذا، إذا لم يكتنف هذه العبارات العربية غموض يحتاج المتفلسف إلى الابتداء برفعه قبل الدخول في الاستدلال على المراد الفلسفي من كل عبارة منها، وإلا تشعبت بالمخاطب طرق الفهم، فلا يدري أيها يفضى إلى هذا المقصود، مثال ذلك عبارة «رجوع الفكر إلى نفسه» أو عبارة «عودة النظر إلى ذاته»، فالرجوع قد يحمل في التداول العربي معنى «المراجعة»، والعودة كذلك قد تحمل معنى «المعاودة»، فيجوز أن يفهم المخاطب من العبارة الأولى معنى «مراجعة الفكر لنفسه» أو قل إن شئت «مراجعة النفس» ومن العبارة الثانية معنى

«معاودة النظر لذاته» أو قل إن شئت «معاودة النفس»، وشتان بين هذين المعنيين وبين المعنيين اللذين وُضِعت لهما العبارتان في الأصل، فـ«مراجعة النفس» مفهوم خاص في مجال الممارسة الصوفية، وهو نظَر الإنسان في الأفعال التي أتاها ومحاسبة نفسه عليها، وأما مفهوم «معاودة النفس»، وإن لم يكن مصطلحا خاصا كما هو مصطلح «مراجعة النفس»، فإنه قد يحمل على معنى هو نقيض معنى «المراجعة الصوفية»، وهو رجوع النفس إلى ما كانت عليه من الأهواء؛ وأين هذان المعنيان النقيضان من معنى «جمْعُ النظر بين نظرِ ناظر ونظرِ منظور»، طلبا لمزيد التعمق، وهو المراد من المصطلح الأجنبي: «ريفليكسيون».

ولولا تقيد المتفلسف العربي بشديد المتابعة لصيغ المصطلحات الأجنبية، لاكتفى في ذلك بالعبارة العربية البليغة: «إعمال الفكر» وقال: «الفلسفة هي إعمال الفكر»؛ ثم إنه لو عرف كيف يستثمر هذه العبارة، استشكالا واستدلالا، لخرج منها بمعان وإشكالات فلسفية طريفة لا يسمح بها مقابلها الأجنبي، وقد يكون من هذه المعاني والإشكالات أن «الفكر لا يكون فلسفيا حتى يدخل صاحبه في العمل ويبلغ فيه أعلى المراتب»، ومتى صارت الفلسفة هي بلوغ النهاية في «العمل» الفكري، خالفت حدها في المنقول الذي يجعلها تبلغ النهاية في «التجريد» الفكري، علما بأن العمل لا يطابق التجريد ولو تعلق بالفكر؛ إلا أن المتفلسف العربي يُؤثر على عبارة «إعمال الفكر» لفظ «التأمل»، ويقرر أنها تصلح في أحسن الأحوال مقابلا للمصطلح الفرنسي: «بانسيه»[15]، متبعا عادته في تقسيم المعجم العربي على مقتضي المعجم الأجنبي؛ فالتأمل لا يقابل عنده إلا «ريفليكسيون» والفكر لا يقابل إلا «بانسيه»، أما ما سواها من الألفاظ التي تدخل في حقلها الدلالي، وقد لا توجد لبعضها مقابلات أجنبية، نحو «الافتكار» و«التفكر» و«التبصر» و«الاستبصار» و«الاعتبار»، فهي عنده لا توجب، لا تحديدات دقيقة، ولا استشكالات فلسفية، ولا تثير فيه تطلعا إلى مراجعة التحديدات المنقولة، ولا تُوسع عنده آفاق الطرح الفلسفي بصدد الفكر عموما.

ومهما يكن الأمر، فلا يمكن أن ننكر أن المتفلسف الغربي قد أدرك مفهوم «الانعكاس في الفكر»، وهو يدل على مرتبة في الوعي أعلى من مرتبة الفكر من غير انعكاس فيه، إلا أن هذا الإدراك ظل محصورا في بعض المعاني الفلسفية التي لها

---

(15) بالحرف اللاتيني: "pensée" .

تعلق بالنظر، مثل «الفكر» و «المعرفة» و«التصور» و«الشعور» و«التجريد» و«المعنى» و«القصد»، فقيل: «فكر الفكر» و«معرفة المعرفة» و«تصور التصور» و«شعور الشعور» و«تجريد التجريد» و«معنى المعنى» و«قصد القصد»؛ وقد يعود سبب انحصار هذا الانعكاس في المعاني المجردة من دون المعاني الحسية والعملية، بحيث لا يقال: «سمع السمع» أو «عمل العمل»، إلى اقتران الانعكاس بالتجريد في الممارسة الفلسفية، فتكون طبيعة هذه المعاني التجريدية هي التي أوجبت اتصافها بالانعكاس، وتكون المعاني العملية، لخلوها من التجريد، غير منعكسة، كما أن الانعكاس يقترن بمفهوم «الوساطة» الذي يقتضي الخروج من الوجود المباشر والدخول في الوجود المتسبِّب، فتكون المعاني الحسية، لاستنادها إلى الأفعال والأحوال المباشرة، غير منعكسة[16]؛ وعلى هذا، فلما كان «وعي الوعي» الذي تدعيه الفلسفة المنقولة موقوفا على «المجردات»، فإنه أقل رسوخا من الوعي الذي نحصله في المعنى الحسي والمعنى العملي، إذ أن الأول قد يُحدث وعيا لا يحدثه المعنى المجرد، لعدم انفكاكه عن الحركة الحية، والثاني قد يأتي بوعْي لا يأتي به المعنى المجرد، لعدم انفكاكه عن المعاناة الداخلية.

وقد بقي المتفلسف العربي محتذيا حذو المتفلسف الغربي في قَصْر الانعكاس على المجردات، فلم يستثمر قط الإمكانات التعبيرية عن وعي الوعي التي تزوده بها اللغة العربية ولا التجارب المتراكمة في هذا الباب التي يتضمنها التراث العربي.

أما عن إمكانات التعبير، فلا نجده يجرؤ على استعمال صيغة «إضافة المعنى إلى نفسه» فيما لم يستعملها المنقول، ولا حيثما استعمل معناها من غير لفظها، فلا يقول على سبيل المثال، «عقل العقل» ولو كان العقل من المجردات المنعكسة، نظرا لأنها لم ترد في المنقول الذي يجعل من العقل ذاتا، لا فعلا ولا صفة، على خلاف التداول اللغوي العربي، ولا يقول: «رؤية الرؤية»، لغلبة استعمال لفظ «الرؤية» في المجال الحسي أو«شكر الشكر»، لدلالة لفظ «الشكر» على معنى عملي؛ كما أنه لا يستعمل صيغة «الربط بين المعنى ونفسه بواسطة حروف الجر»، فلا يقول مثلا: «الفكر في

(16) قارن هذا مع نظرية هيجل في «التسبب» و«المباشرة»، واضح أننا نستعمل هنا لفظ «متسبب» في معنى «غير مباشر» وهذا لفظ آخر من الألفاظ التي غفل المترجمون المحدثون عن استثمارها في نقولهم لنصوص الفلسفة الغربية.

الفكر» ولا «الفكر من الفكر» ولا «الفكر بالفكر»، مع أنه أجاز أن يقول: «الفكر من أجل الفكر» ولو أن الأفصح أن يقول: «الفكر للفكر»، لا لشيء إلا لوجود هذه الصيغة في المنقول على شاكلة «العلم من أجل العلم» (أو على الأصح «العلم للعلم») و«الفن من أجل الفن» (أو على الأصح «الفن للفن»).

وأما تجارب وعي الوعي المتراكمة في التراث، فلا يكترث لها هذا المتفلسف كأنما هو يمارس مضامين معرفية لا أصول ولا مثالات لها في غير المنقول؛ والحال أن مفهوم «الانعكاس» لم يبلغ في مجال معرفي من قوة التداول ما بلغه في مجال المعرفة الروحية، وكأن معاني هذا المجال يضبطها قانون عام مقتضاه أن «لكل معنى مراتب في نفسه ومراتب مع غيره»، أي أنه يقبل أن يتجاوز نفسه كما يقبل أن يتجاوزه غيره؛ أما مجاوزته لنفسه، فقد تكون بطرق متعددة، منها طريق إضافة المعنى إلى نفسه نحو «فناء الفناء»، وطريق إضافة المعنى إلى معنى يبين درجته نحو «اليقين» الذي يصير مراتب ثلاثا: «علم اليقين»، يليه «عين اليقين»، ثم «حق اليقين»، وطريق الربط بواسطة حروف الجر نحو «الإخلاص في الإخلاص»؛ وأما مجاوزة المعنى لغيره، فقد تكون كذلك بطرق مختلفة منها طريق تغيير المادة مع حفظ الصيغة وزيادة مخصوصة في المضمون، مثل «المشاهدة» و«المواجهة» و«المعاينة»، وطريق تغيير الصيغة مع حفظ المادة وزيادة في المضمون، نحو: «الوجد» و«الوجدان» و«الوجود»، فضلا عن مختلف أشكال الرتب التي تقيمها التجربة الروحية بين المعاني الخُلُقية، وتسميها بمقامات السير، نحو علو «مقام الشكر» على «مقام الصبر».

ولو أن المتفلسف العربي اتبع هذه الطرق في أداء معنى «الانعكاس»، وتفطن لما يتولد منها من إشكالات فكرية طريفة، لأتى في هذا المعنى بتوسيع لم يعرفه المنقول في أصله، بيد أنه بقي لا يخطر على باله ـ وما زال ـ إمكان فتح باب في التفلسف لا يكون على مقتضى المنقول، وما ذاك إلا لانحباس عقله عن الانطلاق بسبب شدة تأثير هذا المنقول فيه.

ب ـ طريق زيادة المعنى بالمغايرة: مقتضى هذا الطريق أن المعنى الواحد قد ينقلب إلى معنى يضاده متى بلغ أقصى حده؛ فلنبين كيف أن طلب تمام الوعي يكون بطريق الضد كما يكون بطريق المثل، إن لم يكن تحققه بطريق الضد أضمن وأيقن من تحققه بغيرها.

اعلم أن المغايرة أحد السبيلين للوصول بالمعنى إلى مزيد التعميق وللدخول به إلى مرتبة التحقيق؛ فكما أن في المماثلة انتقالا في الوعي، فكذلك في المغايرة انتقالا فيه، وإن لم يكن هذا الانتقال فيها على نسق واحد، إذ يكون في الأولى انتقالا من درجة في المعنى إلى درجة أخرى منه، بينما يكون في الثانية انتقالا من المعنى إلى غيره.

وليس طريق المغايرة مساويا لطريق المماثلة في تحصيل الوعي فحسب، بل يبدو أنه أبلغ منه في ذلك، فيكون أقرب منه إلى الظفر بتمام الوعي، ذلك أن المماثلة تدور على الترقي في مراتب المعنى الواحد، فلا تستلزم من الإدراك إلا ما يحصل به الخروج من مرتبة والدخول في أخرى؛ وحيث إن نوع الإدراك واحد بموجب تعلقه بنفس المعنى ولو أن أقداره تتفاوت من مرتبة إلى أخرى، فإن الوعي الحاصل بالمعنى، وإن تغلغل بعيدا فيه، فإنه لا يحيط منه إلا بالوجوه التي تجعله شيئا مستقلا بذاته، مستغنيا عن غيره؛ أما المغايرة، فيكون مدارها على الخروج من معنى إلى معنى آخر، إلا أن هذا الخروج لا يتأتى إلا بشرط استيعاب تام لمراتب المعنى الأول، بمعنى أن يَحصُل طالبه على أنواع الإدراك وأقداره التي حصَّلها طالب الترقي في مراتبه عند الأخذ بالمماثلة، أي في نهاية المطاف أن يحظى بتمام منزلة الوعي التي حظي بها هذا الأخير، ولا يُقدره على طلب ضد المعنى الذي يريد الخروج منه إلا تمكنه في هذه المنزلة؛ وعند الظفر بهذا الضد، فإنه يحتاج إلى أن ينزل مراتبه كما نزل مراتب المعنى الأول، حتى يقوم بما يجب من شرط المقابلة بينهما، فيحصّل في المعنى الضد من الإدراك، نوعا وقدرا، ما يضاهي ما حصله في المعنى الأول، فيتبين إذن أن طريق المغايرة يفضل طريق المماثلة في الوعي درجات، إذ يساويه في إدراك تمام مراتب المعنى، ويزيد عليه بإدراك تمام مراتب المعنى الضد وبإدراك وجوه التقابل بين النوعين من المراتب؛ وإذا كان الأمر كذلك، فياترى ما مكانة هذا الطريق في الفلسفة التي تزعم أنها أوعى المعارف؟

فكما أن الفلسفة أخذت بطريق المماثلة في صورة الانعكاس للعروج في منازل الوعي، فكذلك أخذت بطريق المغايرة من أجل الوصول إلى الغرض نفسه، لكن الأخذين يختلفان فيها اختلافا، ذلك أن المماثلة قد اتسع العمل بها في الفلسفة، حتى أُخذت في حدها، فقيل: «الفلسفة انعكاس الفكر على ذاته» أو إن شئت قلت: «فكر

الفكر»، وحتى صارت أصلا تفرعت عليه أغلب التحديدات والتقريرات التي اشتهرت بها الممارسة الفلسفية، بحيث يجوز القول بأن هذا الطريق نفذ في الفلسفة نفوذا جعلها لا تُعرَف إلا به أو بآثاره.

بينما المغايرة، وإن وقع الالتجاء إليها في هذه الممارسة، فإن العمل بها لم يتسع بالقدر الذي يجعلها تشارك المماثلة فيما غلب على الفلسفة من أوصاف متداولة بين أهلها؛ فمعلوم أن هناك، قديما وحديثا، مدارس واتجاهات اتخذت هذا الطريق في الوقوف على دقائق المعاني وفي زيادة الوعي بإشكالاتها، وقد عُرِفت باسم «الفلسفات الجدلية»، مثالية كانت أو مادية؛ غير أن هذه الفلسفات، على عمق مسار الوعي الذي سلكته، لـِما يقتضيه الانتقال إلى النقيض من شديد التغلغل في الإدراك، لم تتمكن من إيجاب تصوراتها التغايرية على الممارسة الفلسفية، فتصير عناصر هذه التصورات لازمة لزوما لتعريف الفلسفة ومسلمة تسليما عند المشتغلين بها، خاصهم وعامهم، كما هي مسلَّمة عناصر التصور التماثلي حتى عند أهل الفلسفة الجدلية، فلا أحد من هؤلاء ينازع، مثلا، في أن الفلسفة هي «انعكاس الفكر على نفسه»، بل منهم من جعل هذا الانعكاس هو أصل نسقه كله، مع العلم بأن الانعكاس تماثل وليس تغايرا؛ في حين لا نجد للفلسفة تعريفا متداولا ومشتركا بين المشتغلين بها يتضمن دلالة تغايرية كما إذا قلنا: الفلسفة هي «انعكاس الفكر على غيره» أو هي «انعكاس الفكر على ضده» أو هي «خروج الفكر من ذاته» أو هي «خروج الفكر إلى غيره» أو هي «خروج الفكر إلى ضده»، وقس على ذلك؛ والأشبه أن لفظ «التأمل» بالعربية الذي جُعِل (بضم الجيم) مقابلا للفظ «ريفليكسيون» ذات الدلالة التماثلية، قد يكون حَمْلُه على هذه المعاني التغايرية أولى من حمله على المعاني التماثلية، إذ هو توجه الفكر إلى شيء سوى ذاته، فيكون قَصْر دلالته على انعكاس النظر على نفسه تصرفا وتكلفا من النقلة.

وعلى أي حال، فليس حظ هذه التعاريف التغايرية من القبول بأقل من حظ التعريف التماثلي، إن لم يكن حظها أوفر، حيث إنه يسهل على المتلقي الطبيعي تقبل معنى «انعكاس الشيء على غيره» من أن يتقبل «انعكاس الشيء على ذاته»، وحيث إنه يمكن توسيع معنى الغير بالوجه الذي يفيد به «مجرد الشيء المقابل المنعكَس عليه»؛ فعندئذ، يجوز أن نجعل من الذات المنعكَس عليها غيرا بالنسبة للذات

المنعكِسة، فحينئذ يصير بإمكان المتلقي المتفلسف أن يستنبط المعنى التماثلي من المعنى التغايري، فيكون انعكاس الذات على نفسها حالة خاصة لانعكاس الذات على الغير، باعتباره شيئا مقابلا منعكَسا عليه، كأنما الذات يتغاير بعضها مع بعض؛ وليس في معنى تغاير الذات ما ينكره المتفلسف الذي ينهج نهج التعمق في الوعي، فَلأَنْ تكون الذات بالنسبة لنفسها غيرا، بل ضدا، أفيد لهذا النهج من أن تكون ذاتا محضا، أي ذاتا لا تغاير فيها[17].

وإذا صح أن مسلك المغايرة، وإن أخذت به فئة من الفلاسفة، لم تنطبع به الفلسفة انطباعها بمسلك المماثلة، صح معه أن الوعي الذي يقترن بالمغايرة والذي ينزل أعلى المراتب، فيشتمل على الوعي المقترن بمسلك المماثلة ويزيد عليه، لم ينفذ إلى الممارسة الفلسفية في شمولها ولا أثر فيما اشتهر من خصائصها وإشكالاتها؛ وإذا كان الأمر كذلك، فإن القول بأن الفلسفة تمدنا بأوعى معرفة لا يصح بغير طريق المغايرة، فكل متفلسف يأبى أو يتأبى عليه سلوك هذا الطريق يُحْرَم من التمكن من أسباب الإيقاظ التي ينطوي عليها هذا الطريق والتي تعلو درجات على غيرها من طرق ترسيخ الوعي والعروج في منازله، فإذن قد يحصل التفلسف ولا وجود لبالغ الوعي معه.

وإذا كان فلاسفة الغرب قد تذبذبوا في موقفهم من المغايرة، فأخذوا بها تارة، وتركوها أخرى، فإن فلاسفة الإسلام قد آثروا التمسك بطريق المماثلة وحده وكدوا في طلبه كدا جامدين على الاعتقاد بأن الفلسفة الصحيحة هي معرفة برهانية يقينية، أي معرفة تماثلية لا تغايرية؛ وعليه، فإن ممارسة التفلسف على شاكلتهم لا توصل صاحبها إلى تحقيق أقصى الدرجات في الوعي، ما دام يفوته التحقق بمعاني الخروج إلى النقيض والنزول في مراتبه المختلفة.

أما متفلسفة العرب المحدثون، فقد تعاطى بعضهم طريق المغايرة، مقلدا في ذلك «أهل الجدلية» من فلاسفة الغرب؛ ومع هذا، فلا يمكن أن نقر لهم بوعي فلسفي يفوق وعي سابقيهم من فلاسفة الإسلام ولو أنهم عنوا بما أهمله هؤلاء، قدحا فيه لا جهلا به؛ والسبب في ذلك أن تعاطي أولئك المحدثين لهذا الطريق لم

(17) قارن هذا مع نظرية «فتشه» في مسألة الـ«أنا» والـ«لا أنا».

يكن على مقتضى التفلسف العقلاني كما وضع حدوده المتقدمون من أهل النظر التجريدي (كـ«أفلاطون» و«أرسطو»)، وإنما كان على مقتضى التسيس الفكراني كما وضع ضوابطه المتأخرون من «أهل العمل السياسي»؛ فلم يكن همهم طلب الحقيقة الفلسفية بقدر ما كان طلب المصلحة السياسية؛ وليس المقصود هنا المفاضلة بين الحقيقة الفلسفية والمصلحة السياسية، وإنما بيان أن الوعي الذي تورثه الحقيقة الفلسفية هو غير الوعي الذي تورثه المصلحة السياسية.

فعلى فرض أن المتفلسفة العرب المحدثين قد أصابوا قدرا من الوعي السياسي، فإن ذلك لا يلزم منه أنهم أصابوا مثله من الوعي الفلسفي، فقد يعلو كعب المرء في الفكر السياسي والعمل النضالي، من غير أن يكون له كبير استعداد للفكر الفلسفي، ولا ميل ظاهر للعمل الخلقي الذي يتميز به الفيلسوف، وقد يُـقبَـل عذره في ذلك ما لم يخلط بين الأمرين، فيحسب أنه آت بهذا حيث يأتي بذاك؛ أما إذا تعمد الخلط بينهما، فيكون عمله تلبيسا أو تخليطا، وهذا عينه ما وقع فيه هؤلاء المتفلسفة أو قل بالأحرى «المتسيسة»، فقد ظنوا أنهم يرفعون مستوى الوعي الفلسفي عند المتلقي العربي، والصواب أن عملهم لا يزيد عن كونه تزويدا فكرانيا وتوجيها نضاليا، لا علاقة لهما بـ«الإيقاظ الفلسفي» الذي يختص بتجديد صلة الإنسان بالوجود في شموليته الجامعة لا في خصوصيته السياسية، وليس هذا فقط، بل إنهم توهموا أن ما دخلوا فيه من تسييس الفكر الفلسفي هو عين الفلسفة الحقة، فجاءوا بتآليف ضيقت آفاق التفلسف تضييقا، بل خرجت عن أغراضه خروجا كليا؛ ولما كانت أسباب ظهور هذه التآليف أسبابا سياسية صرفا، فإن عناية المتلقي بها تصير حتما إلى زوال متى ذهبت هذه الأسباب كلها أو بعضها أو داخلتها أسباب غيرها مما يأتي به مرور الزمان وتقلب الأحوال، لكن يبقى أن هذه التصانيف المتسيسة قد فوتت على المتلقي العربي تكوينا فلسفيا حقيقيا هو اليوم في أمس الحاجة إليه.

وحتى في اتباع هؤلاء لطريق المغايرة التي كان لها أن تمدهم بمزيد الوعي الفلسفي لولا خروجهم إلى الغرض التسييسي، فإنهم لم يتفطنوا إلى الاستمداد من العناصر اللغوية والمعرفية ذات الطابع التغايري الموجودة في التراث العربي، بل على العكس من ذلك، قاموا بإنزال المقولات التغايرية المنقولة على هذا التراث، ولو خالفت مقتضياته، فجاء خطابهم قلقا لا التئام فيه، ومتكلفا لا صبغة له.

وتنهض دليلا على رسوخ حقيقة التغاير في التراث، «ظاهرة الأضداد» التي يكاد أَنْ ينفرد بها اللسان العربي، إذ اللفظ الواحد فيه يفيد المعنى وضده؛ ولا نروم هنا عرض آراء المتقدمين والمحدثين الكثيرة التي قيلت في هذه الظاهرة اللغوية والتي نسب أصلها إلى أسباب متباينة، أضعفها عندنا الرأي القائل بأن بعض القبائل العربية استعملت اللفظ بمعنى واستعمله غيرها بمعنى يضاده؛ ودليل ضعفه أن اللفظ ليس له وجهان اثنان للاستعمال فحسب، هما: المعنى وضده، حتى إذا استعمله الواحد بوجه، جاز أن يستعمله غيره، ممن لم يعلم بهذا الاستعمال، بالوجه الذي يضاده، بل إن وجوه استعمال اللفظ لا تتناهى، وقد تقوم بينها علاقات دلالية متنوعة ليس التضاد إلا واحدا منها، فكيف إذن تغدو علاقة التضاد مقدَّمة على غيرها في تحديد الاختلاف في استعمال اللفظ الواحد؟

ليست الأضداد ثمرة الاختلاف في الاستعمال بين القبائل، وإنما هي ثمرة اختلاف الاستعمال في المجتمع الواحد، لا باعتبار أن بعض أفراده يحملون اللفظ على وجه مخصوص، ويحمله البعض الآخر على وجه يضاده، وإلا وقعنا في الخطإ الذي أنكرناه، وإنما باعتباره قانونا يحكم الاستعمال اللغوي قد تكون له أسباب في العقل أو في النفس، وهو أن المعنى لا يُدْرَك مستقلا بذاته، وإنما يدرك في ارتباط بضده، بحيث يكون اللفظ الواحد، كائنا ما كان، محلا لتجاذب قطبين معنويين، لا يظهر أحدهما على الآخر إلا بوروده في سياق استعمالي مخصوص، فحينئذ يؤخذ بأحد المعنيين ويُتْرك الآخر الذي يبقى موجودا في اللفظ على جهة الإضمار إلى أن ياتي السياق الاستعمالي المناسب له، فيكون الظهور له وحده؛ والشاهد على ذلك وجود صيغ تعبيرية تمكننا من استئناف الكلام في اتجاهين متعارضين كالسؤال بـ«هل»، فقد نجيب عليه بـ«نعم أو لا»، وكوجود صور من المجاز تنقل اللفظ عن معناه إلى نقيضه[18]، فلولا أن في العقل ضابطا مخصوصا يجيز هذا النقل، لما اتخذه المتكلم أسلوبا من أساليب التبليغ المقبولة والمبينة؛ فلو أن المتفلسفة العرب وقفوا عند هذه الأضداد، وتأملوها بناء على التسليم بوجود قوانين تجعل اللفظ محلا لتجاذب النقيضين، لتأدوا إلى الكشف عن مواطن في التراث، لغة وفقها وتفسيرا وكلاما وتصوفا، تغني ممارستهم الفلسفية إغناء وتوسعها بالقدر الذي يدفعها إلى التحرر من سلطان المنقول.

---

(18) مثل السخرية والتهكم.

والحاصل أنه لما وقع هؤلاء في تحريف طريق التغاير بأن جعلوا غرضه لا التفكير الفلسفي، وإنما التسييس الفكراني، وأساءوا فهم ما تراكم في التراث من معارف تغايرية، فإن أعمالهم لا يمكن أن تثمر وعيا فلسفيا يضاهي ما أثمرته أعمال من تشبهوا بهم من الفلاسفة المنقول عنهم، فكيف يرقى إلى مرتبة يضاهي فيها أوعى معرفة تكون بين يدي المتلقي العربي!

2.2.2.2 ـ الفلسفة غير المنقولة: من المسلم به، عند المتقدمين والمتأخرين، أن الفلسفة، على تعدد مدارسها وتفاوت مناهجها، ضرب واحد لا يأتي إلا على مقتضى الأصول التي وضعها اليونان؛ وسوف نشتغل هنا ببيان كيف أن الفلسفة المنقولة لا تستقل بمجال المعرفة الفلسفية.

اعلمْ أن عدم استقلال الفلسفة المنقولة بالمجال الفلسفي يتجلى في أمرين أساسيين: أحدهما وجود معانٍ فلسفية لم يتناولها هذا المنقول، والثاني وجود طريق فلسفي في التعامل مع المعاني التي تناولها هذا المنقول يختلف عن الطريق الذي سلكه هذا المنقول في التعامل معها.

1.2.2.2.2 ـ المعاني الفلسفية غير المنقولة: شرع بعض الباحثين منذ ظهور الدراسات الإناسية الحديثة[19] يتحدثون عن وجود إمكانات فكرية تختلف زيادة ونقصانا، من جماعة إلى أخرى، وقاموا بإسناد الصفة الفلسفية لضروب من هذه الإمكانات الفكرية، فلننظر إذن في هذه الطاقات الفلسفية الخاصة ببعض الأقوام أو الأمم، مع ضرب مثال عليها من الممارسة الفكرية العربية.

أ ـ الأصول القومية للفلسفة: لقد ذكر بعض الدارسين وجود فلسفات غير الفلسفة الغربية ذات الأصل اليوناني اللاتيني، منها «الفلسفة الصينية» و«الفلسفة الهندية» وحتى «الفلسفة الإفريقية»[20]، ولا يبعد أن يكونوا قد صادفوا فيها مفاهيم ومسالك لا نظائر لها في المنقول الفلسفي الغربي؛ إلا أن الأمر يستدعي ملاحظتين اثنتين:

---

(19) مقابله الفرنسي: anthropologiques

(20) انظر WIREDU, K.: **Philosophy and an African Culture,** Cambridge University Press, 1980.

أولاهما، أنه يجوز أن يكون إطلاق الصفة القومية[21] نحو «صينية» أو «هندية» أو «إفريقية» على الأفكار المنتشرة في شعوب مخصوصة لا يختلف عن إطلاق الصفة: «عربية» على الأفكار الفلسفية التي عرفها مجال التداول الإسلامي العربي؛ وإذا كان الأمر كذلك، فإن هذه النسبة قد لا تفيد أكثر من اشتغال أفراد هذا القوم أو ذاك بمعان فلسفية هي، على الحقيقة، معان منقولة، مع احتمال تصرفهم في بعضها تصرفا يزيد أو ينقص بحسب تقديرهم للحاجة إلى ملاءمتها مع مقتضيات مجالهم التداولي؛ وفي هذه الحال، تكون هذه النسبة غير معتبرة، لأنها أشبه ما تكون بإسناد الصفة القومية إلى فلسفات متأصلة الجذور في المنقول الفلسفي اليوناني اللاتيني كـ«الفلسفة الفرنسية» أو «الفلسفة الإنجليزية» أو «الفلسفة الألمانية»، فواضح أن هذه الفلسفات لا تعدو كونها هي الأشكال التي يستمر بها وجود هذا المنقول ويتقلب في أطوار لا تزيده إلا رسوخا في العقول.

والثانية، أن الإقرار بهذه الفلسفات القومية يدخل في سياق الإقرار بأن لهذه الأقوام «مجموعة من التقاليد» تميز كلا منها؛ فكما أن لها عادات في السلوك اليومي والتعامل الاجتماعي بين أفرادها، فكذلك لها عادات في السلوك العقلي والتفاعل الفكري بينهم، بمعنى أن الحكم على هذه الفلسفات بالوصف القومي هو حكم على أصلها «التقاليدي»، أو قل إن شئت «الفلكلوري»؛ وبما أن «هذه التقاليد الفكرية» أُنزِلت منزلة «فلسفات شعبية» محدودة، فقد أقيم بينها وبين المنقول الفلسفي سور لا يُردَم ولا يُنقَب، فتكون مجرد «فكرانيات محلية» لا تُعطي وإنما تأخذ. ويبقى المنقول هو الفلسفة الكلية والعقلانية التي تعطي ولا تأخذ؛ فعلى الرغم من الاعتراف بوجود فلسفات مختلفة، فإنه لم يقع الاستمداد منها ولا دمج بعض عناصرها في المنقول الفلسفي، في حين تعاطى أهل هذه الفلسفات للأخذ من هذا المنقول وتداول مفاهيمه وإشكالاته فيما بينهم.

والواقع أن المنقول الفلسفي، وإن استطاع لأسباب تاريخية معلومة أن يفرض مضامينه على غيره من الفلسفات، فليس له من مشروعية هذا الفرض إلا بالقدر الذي ينبغي أن يكون لغيره؛ فكما أنها هي فلسفات انبثقت من ثقافات معينة لأقوام

---

(21) نستعمل لفظ «قومي» نسبة إلى «قوم» وليس نسبة إلى «قومية»، ونجعلها مقابلا للفظ الفرنسي "ethnique" .

مخصوصة، فهو كذلك فلسفة انبثقت من ثقافة محددة لقوم مخصوصين؛ فإذا كُتب له أن ينتشر وكُتِب لها هي أن تنحصر، فإن ذلك لا يرفع عن هذا المنقول الصبغة القومية المحدودة التي يتصف بها ولا الصفة «التقاليدية» التي تعَوَّد أهله أن يلصقوها بغيره، إن ميلا إلى دفعه، أو تقليلا من شأنه؛ ومع ذلك، نجد من ينتصر للمنقول الفلسفي انتصاره لأمور محكوم عليها بأمر العموم، لا بخصوص أمة، كأنما تجلت فيه هو وحده المعاني الكلية التي تلزم الجميع دون استثناء والصفات العقلية التي تميز الإنسان عن غيره؛ وفي هذا الانتصار ما لا يخفى من التسليم التام بواقع الهيمنة التي اكتسبها هذا المنقول ومن الذهول الشامل عن الأسباب القومية التي يحملها في طيه، والتي تنفي أن يستحق الانفراد بالعطاء الفلسفي؛ فإذا كان المتفلسف يدعي أنه يطلب الحق حيثما وُجِد، فإن هذا الحق لا يمكن أن تختص به كله الثقافة القومية التي أنتجت المنقول الفلسفي، ويجوز أن يوجد بعضه على الأقل في غيرها من الثقافات التي أثمرت فلسفات على غير مقتضى هذا الأخير، فيلزم طلبه فيها، إن لم يكن طلبه فيها أولى منه في هذا المنقول، فلئن جاز لهذا المتفلسف أن يستمد من المنقول الفلسفي ما يصلح له في وضع دعاويه، فَلأَنْ يجوز له أن يستمد ذلك من فلسفته القومية أَوْلَى، إذ الطرق إلى الحق الذي يطلبه متعددة، وأفضلها ما كان أقرب إليه.

وإذا تقرر أن المنقول الفلسفي ليس أقل خصوصية من الإنتاج الفكري لغيره، بَطُل ما يزعم أصحابه من تحصيل الشمولية الفلسفية بواسطته بحجة أنه تراث إنساني؛ إذ لا تخلو صفته الإنسانية، إما أن تعني أن مضمونه يجب أن يعقله كل إنسان وأن يصدق على كل إنسان كائنا ما كان قومه، وإما أن يكون معناها أن مضمونه أحد المضامين التي تدور على الحقيقة الإنسانية وتخدم قيمها المعنوية والمادية؛ وباطل أن تكون إنسانية المنقول الفلسفي هي كونه واجبا على كل إنسان، قولا وفعلا، لثبوت تجذره في تراث مخصوص كما تقدم بيانه؛ وإذا بطل أن يكون له حق الإيجاب على الجميع، لزم أن تكون إنسانيته هي تعلق مضمونه بالإنسان وبقيمه، وإذا صح أن دلالة إنسانيته لا تتعدى كونه معنيا بالإنسان، صح معه كذلك أنه، من حيث المبدأ، لا امتياز له على غيره، ولو أن الواقع يجعل له نفوذا ليس لغيره، فكل تراث ـ أيا كان ـ يساهم في الكشف عن الحقيقة الإنسانية، إن كثيرا أو قليلا؛ ومتى تساوى مع غيره من هذه الجهة، فإن اتخاذه مقياسا يقاس به تراث الغير أو حَكَما يُحتكم إليه

في بيان قدره الفلسفي هو ظلم لهذا التراث المخصوص وظلم لما اشتمل عليه من تفلسف متفرد، إذ ليس أحدهما أوْلى بأن يكون مرجعا للآخر.

وإذا ثبت أن المنقول الفلسفي هو تراث يحمل من الخصوصية ما تحمله الأمة المعلومة التي أنتجته، ترتبت على ذلك الحقيقتان التاليتان:

- أنه يتضمن معاني فلسفية لا توجد في غيره.
- أنه لا يتضمن معاني فلسفية توجد في غيره.

أما الحقيقة الأولى، وهي تضمن المنقول لمعان فلسفية غير موجودة في غيره، فقد تُحْمَل على وجهين:

أحدهما، أن هذه المعاني لا توجد في أية ثقافة أخرى، كائنة ما كانت.

والثاني، أن هذه المعاني لا توجد في بعض الثقافات الأخرى.

أما الوجه الأول، فلا يمكن البت فيه، لا تصديقا ولا تكذيبا، لأن إحصاء الثقافات من غير أن نغادر منها شيئا والدخول في المقارنة بينها من غير أن نترك منها وجها واحدا، يستلزمان من الإحاطة والعدة ما يجاوز القدرة المعرفية والتقنية التي يمكن أن تتوفر للمشتغلين بالدراسات الثقافية مثل« الإناسيين» و«التراثيين» وغيرهم، ثم إن المطلوب هنا ليس إلا بيان مبدإ الاختلاف بين المنقول الفلسفي وغيره من جهة بعض المعاني الفلسفية، فيكفي لذلك أن توجد بعض الثقافات التي لا تعرف هذه المعاني، وهذا بعينه ما ورد في الوجه الثاني.

فلا أحد ينكر أن من المعاني الفلسفية المنقولة ما لا يوجد في بعض الثقافات الأخرى؛ فلما كان المنقول الفلسفي أحد عناصر ثقافة محددة، وكانت كل ثقافة هي ثمرة تجارب متراكمة وتفاعلات متواصلة داخل مجتمع مخصوص، فلا بد أن ينطوي هذا المنقول على معان تنعكس فيها خصوصية هذه التجارب والتفاعلات، بحيث لا نجد لها، بموجب هذه الخصوصية، ما يناظرها في ثقافة غيرها؛ لكنه ليس في ذلك ما يحمل على القول بتفوق هذا المنقول على غيره ولو أن هذا الغير قد يَرْجِع إليه في تحصيل هذا الضرب من المعاني الخاصة.

أما الحقيقة الثانية، وهي عدم تضمن المنقول الفلسفي لمعان فلسفية موجودة في غيره، فقد تُحْمَل، هي الأخرى، على وجهين:

أحدهما، أن هذا المنقول لا يتضمن معاني فلسفية توجد في جميع ما سواه من الثقافات.

والثاني، أنه لا يتضمن معاني فلسفية توجد في بعض الثقافات الأخرى.

فواضح أنه لا يمكن البت في الحالة الأولى، نظرا لما قلناه من تعذر تمام الاستقصاء وتمام المقابلة بين جميع الثقافات من جميع الجهات؛ هذا، زيادة على أن بيان الاختلاف الفلسفي المطلوب قد يُستوفَى بوجود ثقافة واحدة يكون فيها من المعاني الفلسفية ما ليس في هذا المنقول، وهذا بالذات ما ينص عليه الوجه الثاني.

فلا أحد يماري في أن من المعاني الفلسفية ما يوجد في بعض الثقافات ولا يوجد في المنقول الفلسفي؛ فكما أنه يصح أن يحتوي هذا المنقول على معان فلسفية، قليلة أو كثيرة، لا توجد في غيره من الثقافات الأخرى، فكذلك يصح أن تتضمن هذه الثقافة أو تلك معاني فلسفية لا توجد في هذا المنقول؛ فما يصدق في حقه يصدق في غيره، ونذكر بهذا الصدد حالتين لهذه المعاني الفلسفية غير المنقولة:

أولاهما: أن توجد معان يقر أهل المنقول الفلسفي بصبغتها الفلسفية، إذ يستنتجون بإحدى طرق النظر المألوفة لهم أنها تستوفي القيود التي يشترطونها في المعنى لكي يكون فلسفيا، كأن يجدوا مثلا أنها تدور على إشكالات مصيرية أو «حياتية» شبيهة بالإشكالات التي تشغل بالهم وتملأ فكرهم؛ ومع ذلك، لا يحملهم هذا الإقرار على دمجها في فلسفتهم لاعتقادهم أن هذه الفلسفة قد أحاطت بكل القضايا الفلسفية الضرورية، وأنها تكتفي بذاتها ولا تحتاج إلى مزيد توسيع ولا تكميل؛ فتبقى عندهم هذه المعاني الأجنبية، على طرافتها واتساع أثرها، نازلة رتبة دنيا لا تستحق أن يحيوها أو يكابدوها كما يحيون ويكابدون فلسفتهم الخاصة، وكأن هذه المعاني فضل من الفكر يستغني عنها من يمارس التفلسف على قانونهم؛ وحسبك دليلا على هذا موقفهم من الفلسفة الإسلامية، فقد اعترف بعضهم بوجود معان فلسفية طريفة فيها، وتولى تحليلها وتفصيلها في مقالات أو مصنفات، حتى إذا جئنا إلى ما وضعه فلاسفتهم ومؤرخوهم من مؤلفات جامعة للإشكالات الفلسفية، فإننا لا نكاد نجد ذكرا لهذه المعاني الفلسفية العربية، لا منسوبة نسبة معلنة لأصحابها، ولا مستثمرة استثمارا بينا في صياغة هذه الإشكالات، إن طرحا أو حلا؛ فعلى سبيل

المثال، لا على سبيل الحصر، قد أُهمِلت في هذه الدراسات والتآليف الإشارة في إشكالية العقل إلى «معاني العقل» عند الفارابي، والإشارة في إشكالية علاقة النفس بالجسم إلى «معاني النفس والإدراك» عند ابن سينا، كما أهملت في معالجة إشكالية المعرفة اليقينية «مسألة الشك» عند الغزالي و«النظرية البرهانية» عند ابن رشد.

وقد يقال بأن تأثير الفلسفة الإسلامية في الفلسفة الغربية غدا أمرا مسلَّما، وأن هذا التأثير تجلى في رجالها الكبار من أمثال «ألبير الأكبر» و«توماس الأكويني» و«بيكون» و«ديكارت» و«سبينوزا» و«لايبنتس» وغيرهم، فنقول بأننا لا ننكر وجود هذا التأثير، سواء كان مقصودا أو غير مقصود، لأن ثقل الإنتاج الفلسفي في العالم الإسلامي يوجبه إيجابا، ولأن صلته بالمنقول الفلسفي أكبر ضمانة لأهل هذا المنقول على فائدة هذا الإنتاج لهم، وإنما الذي ننكره هو أن يكون هذا التأثير قد تم على جهة الاستفادة من خصوصية المعاني الفلسفية الإسلامية، وليس على جهة استرجاع المعاني الفلسفية المنقولة.

ولا أدل على هذا التأثير ذي الصبغة الاسترجاعية من أن أشد فلاسفة الإسلام تأثيرا في هؤلاء هم الذين اشتهروا بخدمة هذا المنقول لذاته، وبحفظ صورته الأصلية خالصة من «الشوائب» الإسلامية، حتى إنه من الممكن أن نرتب أقدار تأثير فلاسفة الإسلام في فلاسفة الغرب بحسب أقدار حفظهم للمنقول اليوناني؛ وليس بدعا حينئذ أن يتبوأ ابن رشد الرتبة الأولى، وهو الذي عرف كيف يجرد المنقول الفلسفي من لباسه الإسلامي، ويستعيد بنيته التي كانت له قبل أن يكسوه النظر الإسلامي بحليته، كما أنه لا بدع أن يهلل الغربيون ويستبشروا لهذا التجريد الذي يجدد صلتهم بالمنقول من غير تشويش عليه ولا تبديل فيه، وقد تبعهم في إبداء بالغ الإعجاب بما قام به ابن رشد السواد الأعظم من الباحثين العرب المعاصرين، حتى صار لهم داعيا للفخر والاعتزاز، وما دروا أن بين الإعجابين فارقا لا يُطْوى، فإعجاب الغرب مشروع ومطلوب، لأن الباعث عليه هو الظفر بما يربط صلته بأصوله اليونانية، بينما إعجاب العرب غير مشروع ولا مطلوب، لأن الباعث عليه هو تقبل الغير لعمل هو عبارة عن رد البضاعة إلى أهلها، ناسينَ أن الفلسفة المنقولة التي لا تتلون بمقتضيات المجال التداولي الذي تدخل فيه، لا تنفع أهله ولا يَشْرُف بها صاحبها؛ وإذا كان هذا حال متفلسفة الغرب مع ما ثبتت صلته بفلسفتهم من معاني فلسفات غيرهم، فما

ظنك بموقفهم من معاني غيرهم التي تخفى أو تنعدم صلتها بالمنقول الفلسفي، على تقدير أنهم أقروا بصفتها الفلسفية!

والثانية، أن توجد معان لا يقر أهل المنقول الفلسفي بصفتها الفلسفية؛ فغني عن البيان أن هؤلاء، وإن اتفقوا على وجود الحقيقة الفلسفية، فإنهم يختلفون في تحديد مواطنها، فقد يجدها هذا حيث لا يجدها ذاك، على أن الحدود بين ما هو فلسفي وما هو غير فلسفي ليست دائما واضحة سماتها ولا ثابتة أطوارها؛ ومن هنا، فقد يصادف المتفلسف الغربي معاني في ثقافة الغير يكون لها من الصبغة الفلسفية ما قد يتفق وما تقتضيه فلسفته، ولكنه ينكرها لدخولها في موطن لا تتسع له وجهة نظره الفلسفية الخاصة، وإن جاز أن تتسع له وجهة نظر غيره ممن يشاركه في هذا المنقول، كأن يكون مفهوم «الروح» عند المتفلسف الغربي سرا من أسرار الدين، حتى إذا ظفر في إحدى الثقافات بمعان تزيد صلتها أو تنقص بهذا المفهوم، قضى بصرفها، ظانا أنها تخرج عن الاعتبار الفلسفي، بينما هي عند متفلسف غيره من بني قومه تدخل فيه دخولا، وتستوجب وقوفا عليها كالوقوف على المعاني التي لا اختلاف في وصفها الفلسفي.

وقد يهون أمر استبعاد متفلسفة الغرب للمعاني الفلسفية الأجنبية عنهم لو كان يقف هذا الاستبعاد عند هذا الحد، نظرا لأنه يشبه ما يقع من استبعاد بعضهم لفلسفات البعض، لكن هناك استبعادا أشد، وهو يتعلق بالمعاني الأجنبية التي لا يجد المتفلسف الغربي لها أدنى صلة بما عهده في موروثه الفلسفي، إذ يردها ردا بوصفها أعراضا ثقافية تخص أهلها وحدهم، ولا حاجة لإيجاب التأمل فيها أو إيجاب التشبه بأصحابها على من سواهم، والواقع أن هذا الإقصاء لا يمكن قبوله لسببين:

أحدهما: من المعلوم أن مفهوم «الفلسفة» داخل الممارسة الفكرية الغربية تقلب في أطوار ازداد بها ضيقا، فلم يعد يشمل المعارف العقلية جميعها، بل صار يقتصر على ما لم ينتزعه منها العلم بعد ولو أنه عاد أخيرا إلى الاتساع النسبي، فأصبح يشمل فلسفة العلم نفسه؛ غير أن هذا التضييق المتزايد يفتح الباب لظهور تصورات متفاوتة للفلسفة؛ فمثلا، قد يجعلها فريق أقرب إلى العلْم حتى إنها تكاد تطابقه، ويجعلها فريق ثان أقرب إلى الأدب حتى إنها لا تنفك عنه، ويجعلها فريق ثالث أقرب إلى الدين حتى إنها تتأسس على أصوله، فيكون ما وُجِد متغلغلا في الأدب أو الدين

خارجا عن الفلسفة بالإضافة إلى الفريق الأول، وما وجد متغلغلا في الدين أو العلم خارجا عن الفلسفة بالنسبة للفريق الثاني، وما وجد متغلغلا في العلم أو الأدب خارجا عن الفلسفة بالإضافة إلى الفريق الثالث، أو قل، باختصار، إن ما يعده أحد الفرقاء فلسفيا لا يعده الآخر كذلك، إلا أن هذا الاختلاف لا يُخرِج أي فريق من حظيرة الفلسفة، ولا ينزع أبدا عن إنتاجه وصف التفلسف، بل يبقى في الإمكان تصور مواقف فلسفية أخرى تتسع لأقوال فريقين فأكثر، فقد يكون هناك من يجمع في الفلسفة بين القرب من العلم والقرب من الأدب، ومن يصل بين القرب من العلم والقرب من الدين، ومن يربط بين القرب من الأدب والقرب من الدين، وقد يكون من يرى أن الفلسفة خادمة للعلم والأدب والدين جميعا.

فكما أنه لا يصح أن تُسْتَبعد أفكار الواحد من هؤلاء، بحجة أنها تخلو من التفلسف، فكذلك لا يصح أن تستبعد المعاني الأجنبية التي لا ترث شيئا من الفلسفة الغربية، أو لا تشبهها في شيء، أو لا توافقها على مقرراتها.

والثاني: أن النموذج الفلسفي المنقول، سواء اتسع أو ضاق، ليس إلا إمكانا واحدا من إمكانات فكرية مختلفة قد تتصف كلها بصفة التفلسف متى كان مقتضاه هو «النظر العقلي»، ذلك أن هذا النظر، على الرغم مما يقال فيه، ليس واحدا، بل هو أنظار متعددة، فقد يتخير الناظر أن يشتغل بالأسباب الظاهرة وحدها أو أن يشتغل بالمقاصد الخفية وحدها، وشتان بين النظر السببي والنظر المقصدي؛ وقد يتخير الناظر أن يشتغل بمجال الفكر فقط أو أن يشتغل بمجال العمل فقط، وشتان بين النظر في الفكر والنظر في العمل؛ وقد يتخير أن يشتغل بالأفق الأدنى من الوجود فحسب، أو أن يشتغل بالأفق الأعلى منه فحسب، وشتان بين النظر في الوجود الأدني والنظر فيما له صلة بالوجود الأعلى؛ وقد يتخير أن يجمع بين هذه الأنظار، إن كلا أو بعضا، غير أن هذا الجمع لا يدل إطلاقا على وجود اتحاد بين هذه الأنظار، بل إنها قد تبقى مختلفة فيما بينها اختلاف أنواع المنطق التي تحكمها، فيكون جمع المتفلسف لها عبارة عن تنقل بينها ينوع به آفاق فكره، ويعدد به إمكانات عمله.

وإذا عرفتَ أن حقيقة النظر هي أنظار كثيرة جـُمعت جمعا، على خلاف الرأي السائد، فاعلم أنه يجوز أن تختلف الجماعات أو المجتمعات باختلاف ما أخذت به من هذه الأنظار، نوعا وعددا، ومتى تباينت أنظارها، تباينت نتاجاتها الفلسفية؛ فمثلا،

قد نتصور جماعة من هؤلاء لا ينظر أفرادها إلا في الوجود الأعلى، فحينئذ لا محالة يفضي تشبع الواحد منهم بحقائق هذا الوجود إلى أن يرى في كل شيء شيء أثرا قريبا أو بعيدا لهذا الوجود، فيكون حكمه عليه بحسب درجة تحقق هذا الأثر فيه، كما يكون حكمه على علاقة هذا الشيء بغيره وعلى علاقته هو به بحسب ما يجعل حضور هذا الوجود بارزا فيه أو في غيره؛ فعلى توسله بقوة خفية في الربط بين الأشياء، فإنه لا يقل منطقية ولا عقلانية عن الذي لا ينظر إلا في الوجود الأدنى، جاعلا الشيء الأعلى أثرا من الوجود الأدنى، فحيث يقول هذا: «فعلت كذا» يقول ذاك: «فُعِل بي كذا»، ويجوز أن يكون هذا الثاني أعقل من الأول من بعض الوجوه، حيث إنه نسب فعلَه إلى من يعلم يقينا أنه أكمل منه، بينما نسبه الأول إلى نفسه ولا يقين له في أنه لا يكون عرضة للخطإ؛ ومن البين أن الذي يستند إلى اليقين أرجح عقلا ممن يستند إلى الظن.

ب ـ مثال على المعاني الفلسفية غير المنقولة: قد نضرب مثالا من الثقافة الإسلامية العربية على المعاني الفلسفية التي لا وجود لها في المنقول، وليكن هو مفهوم «الاجتهاد»؛ فهذا المفهوم عبارة عن نظر يختص بجمعه بين الأنظار التالية:

أولها، النظر فيما له صلة بالوجود الأعلى، ذلك أن المجتهد يستنبط الأحكام التي توافق إرادة الشارع الإلهي من آحاد الأدلة الواردة في الأصول الشرعية الثابتة.

والثاني، النظر في المقاصد: فالمجتهد يطلب معرفة الأغراض التي قصد إليها الشارع بأحكامه، حتى يستند إليها في استنباط الأحكام فيما لم يرد فيه نص.

والثالث، النظر في العمل: يبحث المجتهد في وجوه تنزيل الأحكام الشرعية على أفعال الإنسان، عبادات كانت أو معاملات.

فإذن «الاجتهاد هو عبارة عن النظر الذي يستدل على أحكام الشارع بالاستناد إلى مقاصده من شرعه، طلبا للدخول بها إلى مجال العمل».

وما نكاد نضع هذا التعريف للاجتهاد حتى يتصدى لنا من ينكر أن يكون الاجتهاد نظرا فلسفيا، متأثرا في ذلك بالمنقول الفلسفي الذي لم يعرف أهله في القديم هذا الضرب من النظر، وحتى عندما عرفه بعض أهله المتأخرون من خلال اطلاعهم على الثقافة الإسلامية، فقد أبوا الإقرار بصبغته الفلسفية.

ونحن نورد على هذا الإنكار الاعتراضات الثلاثة التالية:

أحدها، أن هذا المنكر يضيق بوجود معنى «الشارع الإلهي» ومعنى «الحكم الشرعي» في هذا التعريف؛ والواقع أنه لا مبرر لهذا الضيق، لأن ما سمَّته الثقافة الإسلامية بهذه الأسماء سماه هو بغيرها مما ورثه عن ثقافة المنقول، فالشارع يسمى فيها بـ«الموجود المطلق»؛ والحكم الشرعي بـ«الحكم الوجودي» أو قل «الأنطولوجي»؛ ولا فارق بينهما، إلا أن المقولتين الإسلاميتين مفهومان عمليان، بحيث تكون العلاقة بين الشارع الإلهي والمكلف الإنساني علاقة فاعلين يكون فيها الشارع مصدر الفعل والمكلف مقصده، بينما المقولتان المنقولتان مفهومان نظريان، بحيث تكون العلاقة بين الموجود المطلق والموجود الإنساني علاقة ذاتين يكون فيها الإنسان مصدر النظر والإله مقصده؛ وليس في هذا الفارق ما يجعل العلاقة الوجودية تفضل فلسفيا العلاقة الشرعية؛ فإذا كانت الأولى تجعل النظر أصلا، فإنه يحق للثانية أن تجعل العمل أصلا؛ وإذا كانت الأولى تجعل الإنسان هو السبب في العمل، فيحق للثانية أن تجعل الإله هو السبب في العمل؛ أو قل بإيجاز، إن التناظر بين العلاقتين يوجب لكل واحدة منهما ما يوجب للأخرى من إمكانات التفلسف.

والثاني، أن اللفظ المخصَّص يخرج إلى التعميم متى أسقط القيد أو القيود التي بها خصص؛ فإذا كان الاجتهاد قد اقترن في الاصطلاح بالنظر الشرعي، فلا مانع من أن نصرف صفة «الشرعي» التي قيد بها النظر، فنحصل على مفهوم للاجتهاد أعم من الاجتهاد الشرعي؛ وقد يكون حده كما يلي:

الاجتهاد هو النظر الذي يستدل على الأحكام بالاستناد
إلى مقاصد الخطاب، طلبا للدخول بها إلى مجال العمل.

فليس في هذا التعريف ما يمكن أن يبعث على النفرة في قلب المتفلسف، إذ يقتصر على أن يجعل النظر ممارسة استدلالية مقامية عملية لا ممارسة استدلالية نقدية مجردة كما هو النظر في المنقول الفلسفي؛ وعندئذ، يجوز أن يكون من أهل هذا المنقول من يتخذ من النظر موقفا يوافق هذا المدلول للاجتهاد، فيكون عنده من الأدلة ما يثبت هذا الموقف إثباتا ويبطل ضده، وهو النظر المجرد، فيغدو، وقد ظهر على خصمه ظهورا فلسفيا، أولى أن يسمى بـ«المجتهد» من أن يسمى باسم «الناظر»، لانصراف هذا الاسم إلى الدلالة على التجريد.

والثالث، يبدو أن لفظ «الاجتهاد» أغنى فلسفيا من أي لفظ آخر دال على معنى النظر الاستدلالي، سواء في اللسان العربي أو في غيره من الألسن التي ورد بها المنقول الفلسفي مثل اليونانية واللاتينية والفرنسية والإنجليزية والألمانية، ذلك أن للفظ «الاجتهاد» في الاصطلاح نقيضا متميزا، وهو «التقليد»، ومعلوم أن التقليد هو عبارة عن «ترك النظر»؛ فيكون الوقوف على الاجتهاد داعيا إلى الوقوف على ضده، وكلما كان المفهوم متعلقا بغيره، كانت دائرة التفلسف فيه أوسع، فيكون تعلقه بنقيضه ممدا له بأغنى أسباب التفلسف، نظرا لأن هذا النقيض ينزل أقصى رتبة من رتب المفاهيم التي يمكن أن يتعلق بها نقيضه.

ثم إن للفظ «الاجتهاد» في اللغة معنيين أساسيين، فقد يُشتق من لفظ «الجُهد» (بضم الجيم) بمعنى «الطاقة» أو «الوسع» أو من لفظ «الجَهد» (بفتح الجيم) بمعنى «المشقة» أو «الكلفة»؛ فإن كان الأول، فالاجتهاد هو بذل الطاقة أو استفراغ الوسع، وإن كان الثاني، فالاجتهاد هو تجشم مشقة أو تحمل كلفة؛ وإذا جمعنا بين المعنيين اللغويين، فإن الاجتهاد لغةً يصير هو بذل الطاقة في تحصيل أمر يتضمن مشقة، أو بتعبير آخر هو «استفراغ الوسع في الوصول إلى غرض استفراغا فيه كلفة»؛ وليس من العسير أن نستثمر معنى الطاقة (أو الوسع) ومعنى الكلفة (أو المشقة) استثمارا فلسفيا، فننشئ منهما خطابا يتضمن جملة من الإشكالات والإجابات التي ينفتح بها أفق البحث الفلسفي في مسألة النظر.

فمفهوم «الطاقة» يندرج في حقل دلالي تدخل فيه معان خاض فيها المتفلسفة والنظار طويلا، وهي «القوة» و«القدرة» و«الاستطاعة»، بحيث يمكن نقل بعض الإشكالات الفكرية التي أثاروها بصدد هذه المعاني إلى هذا المفهوم، والتغلغل فيها بحسب ما يفيد في إسناد خصوصية إجرائية له، بل إن مفهوم «الطاقة» شكّل عنصرا من العناصر المأخوذة في تعريف الفلسفة، وهو دليلنا على أن معنى الاجتهاد دخل في الفلسفة الإسلامية بواسطة مفهوم «الطاقة»؛ فنجد تعاريف للفلسفة عند الكندي والفارابي وابن سينا، ولا سيما إخوان الصفا، تصرح بالصلة بين هذين المعنيين[22]،

---

(22) يقول الكندي: «إن أعلى الصفات الإنسانية منزلة وأشرفها صناعة الفلسفة التي حدها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان»، رسائل الكندي، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي، 1953، الجزء الأول، ص.97 ؛ويقول الفارابي: «وصناعة الفلسفة والمستنبطة لهذه والمخرجة لها، حتى إنه لا يوجد شيء من موجودات العالم إلا وللفلسفة فيه مدخل، وعليه =

منها قول إخوان الصفا الذي لا مزيد عليه، تصريحا وتفصيلا، وهو: «قيل في حد الفلسفة أنها التشبه بالإله بحسب **الطاقة** الإنسانية، واعلم أن معنى قولهم: «طاقة الإنسان» هو أن يجتهد الإنسان ويتحرر من الكذب في كلامه وأقاويله ويتجنب الباطل في اعتقاده، ومن الخطإ في معلوماته، ومن الرداءة في أخلاقه، ومن الشر في أفعاله، ومن الزلل في أعماله، ومن النقص في صفاته؛ هذا هو معنى قولهم «التشبه بالإله بحسب طاقة الإنسان»، لأن الله عز وجل لا يقول إلا الصدق ولا يفعل إلا الخير، فاجتهد يا أخي في التشبه به في هذه الأشياء»[23].

أما مفهوم «الكلفة»، فهو أيضا يشترك في حقل دلالي مخصوص مع «المسؤولية» و«الواجب» و«الإلزام»، وهي معان تولى المتفلسفة والنظار تعميق البحث فيها بحيث يمكن نقل بعض النتائج التي توصلوا إليها إلى هذا المفهوم واستثمارها بالقدر الذي يفتح فيه وجوها من الاستشكال الفلسفي التي تخصه، بل إن مفهوم «الكلفة» قد تناوله المتكلمون والأصوليون بتفصيل عند كلامهم عن «التكليف»، إذ «التكليف مأخوذ من الكلفة التي هي المشقة»[24]؛ وقد جاء عند هؤلاء فيه من دقيق الإشكالات وطريف الإجابات ما يكون أحرى بالمتفلسف أن يقف عليه، وأن يوظفه في توسيع الاستشكال الفلسفي لمفهوم «الكلفة»؛ ثم إنه لما كان التكليف على ضربين: «تكليف بما يطاق» و«تكليف بما لا يطاق»، فقد صارت «الكلفة» معلقة بـ«الطاقة»، فيتطلب الأمر الجمع بين هذين المعنيين متى وضعنا في الاعتبار القيمة الفلسفية للاجتهاد والصلة القوية بين مفهوم «النظر الفلسفي» ومفهوم «الاجتهاد»، حتى إنه لا شيء أحق بأن يسمى اجتهادا من النظر الفلسفي، حيث إنه لا حكم أَوْلَى بأن نبذل فيه أقصى الطاقة ولا أن نتحمل فيه أقصى المشقة من الحكم الفلسفي الصحيح، أليس يقال بأن الفلسفة توصل إلى السعادة الكبرى!

= غرض، ومنه علم بمقدار **الطاقة الإنسية**»، **كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين**، تحقيق ألبير نصري نادر، دار المشرق، الطبعة الرابعة، 1985، ص.80 ؛ويقول ابن سينا: «الحكمة استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر **الطاقة** البشرية»، **عيون الحكمة**، تحقيق عبد الرحمان بدوي، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1954، الطبيعيات، الفصل الأول، ص.16.

(23) إخوان الصفا، **الرسائل**، دار بيروت للطباعة والنشر، 1983، الجزء الأول، ص.427-428.

(24) انظر عبد الجبار، أبو الحسن، **كتاب المجموع في المحيط بالتكليف**، الجزء الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1965.

وإذا نحن راعينا هذه الإمكانات الفكرية الغنية التي يُخَبِّئها مفهوم «الاجتهاد»، بدا لنا واضحا أنه لا وجود للفظ عربي يضاهيه فيها، فلا «النظر» ولا«التأمل» ولا«الاعتبار» ولا«الرأي» ولا«التفكر» ولا«التصور» يفتح باب الاستثمار الفلسفي مثلما يفتحه هو، تنويعا للعلاقات وتعميقا للإشكالات.

أما المقابلات الأجنبية للفظ «الاجتهاد»، فلا تفضل مرادفاته العربية، فلفظ «ثيوريا»[25] في اليونانية، أي النظر العقلي، يفيد لغة معنى «الإبصار» وكلمة «كوجيطاتيو» اللاتينية[26]، أي التفكر، تحتمل أن تدل على معنى «الجمع أو الربط»، أما لفظ «ريفليكسيون» في الإنجليزية والفرنسية، أي التأمل، ولفظ «ناخدنكن»[27] الألمانية، أي التأمل، فيدلان لغة على معنى «الانعكاس»؛ وقد استثمر أهل المنقول الفلسفي أيما استثمار هذه المعاني اللغوية، من «إبصار» و«ربط» و«انعكاس» في الاستشكال الفلسفي لهذه الألفاظ، وقد احتذى العرب حذوهم في ذلك، فصاروا يقولون بأن «النظر إبصار» و«التفكر ربط» و«التأمل انعكاس»، اعتقادا منهم بأن «الإبصار» و«الربط» و«الانعكاس» مقولات فلسفية توصل إليها المتفلسفة بتأملهم العميق وبعد جهد جهيد، وقد ظهر أنها معان لا تزيد عن كونها معاني لغوية خاصة بهذه الألسن إلا ما كان من لفظ «النظر» الذي يحمل أيضا في العربية معنى «الإبصار».

وإذا كانت هذه المقابلات الأجنبية، على بساطة معانيها اللغوية، وقلة العلاقات التي تدخل فيها، قد شغلت فكر أصحابها بالقدر الذي نعلم حتى طابقوا بينها وبين لفظ «التفلسف»، فما ظنك بلفظ «الاجتهاد» الذي نجد له على الأقل معنيين لغويين هما: «بذل الجَهد» (بفتح الجيم) و«بذل الجُهد» (بضم الجيم)، يزيدهما التقابل الصوتي طرافة تبعث على ربطهما بالتقابل الفلسفي بين «الشيء المادي» و«الشيء المعنوي»، فيدل «الجَهد» على النشاط المادي الذي يقوم به الجسم، ويدل «الجُهد» على النشاط المعنوي الذي تنهض به الروح، كما نجد له صلات بمفاهيم فلسفية مختلفة، بدءا من لفظ «الجُهد» نفسه، وانتهاء بضده «التقليد»؛ فلو أننا قمنا بما قام به

(25) Theôria .

(26) Cogitatio .

(27) Nachdenken .

متفلسفة الغرب من استثمار شامل للإمكانات اللغوية والحقلية لمقابلاته في لغاتهم، لأصبنا حظا أوفر من التفلسف، ولأتينا بما لم يأتوا به في تأملاتهم.

والقول الوجيز في هذا الموطن هو أن ما حمل متفلسفة الغرب على استبعاد معاني الغير من المجال الفلسفي هو اعتقادهم أن النظر واحد؛ والتحقيق أن النظر متعدد فيهم كما هو متعدد فيما بينهم وبين غيرهم، فكما أنه لا يجوز لأحد منهم في نطاق ثقافتهم الفلسفية المشتركة أن ينزع عن نظر المخالف له حقه في المشروعية الفلسفية، فكذلك لا يجوز لأي منهم عند اتصاله بثقافات غيره أن ينزع عن أنظارهم حقها في أن تكون ممارسة فلسفية حقيقية.

2.2.2.2.2 ـ طرق التعامل غير المنقولة مع المعاني الفلسفية: إن الوجه الثاني الذي يدل على أن المنقول الفلسفي لا يستقل بالمجال الفلسفي هو أن اشتراكه في معان مخصوصة مع غيره لا يمنع من وجود اختلاف بينهما في طرق التعامل معها؛ وقد يتخذ هذا الاختلاف في التعامل مع المعاني صورتين اثنتين:

ـ فقد يستعمل المنقول الفلسفي طريقا حيث يستعمل غيره طريقا آخر من الطرق المعلومة لهذا المنقول.

ـ قد يستعمل المنقول طريقا حيث يستعمل غيره طريقا آخر من الطرق غير المعلومة لهذا المنقول.

ليس للتعامل مع المعاني الفلسفية طريق واحد، بل له طرق متعددة، فمنها «الطرق النظرية» ومنها «الطرق العملية»، وقد غلبت على الطرق النظرية الصبغة الاستدلالية، بمعنى أن كل نظر هو أصلا طلب للدليل، وهي أساسا: «الطريق البرهاني» و«الطريق الحواري» و«الطريق الخطابي»، وكذلك «الطريق الإشاري» الذي لم يذكره المنقول الفلسفي، مع أنه طريق استدلالي صريح، حيث إن المعنى «المشار إليه» لا يدرك إلا بعملية استدلالية يدخل فيها المخاطب، بناء على ما تحصل عنده من معارف مشتركة وما علم به من مقتضيات مقامية وأسباب سياقية؛ كما غلبت على الطرق العملية الصبغة «الاستفعالية» بمعنى أن كل عمل هو أصلا طلب للفعل، وهي أساسا: «الطريق الخلقي» و«الطريق السياسي» و«الطريق الاجتماعي» وكذلك «الطريق التعبدي» الذي لم يذكره المنقول الفلسفي، مع أنه طريق عملي صريح، حيث إن العبادة لا تحصل إلا لمن أدى فعلا تقرُّبيا، بناء على ما رُسِم من حدوده وما وُضِع من شروطه.

أ ـ الاختلاف في استعمال طرق معلومة للمنقول: قد يكمن اختلاف طرق التعامل مع المعاني الفلسفية في استعمال المنقول الفلسفي لطريق غير الطريق الذي يستعمله غيره من فلسفات الثقافات الأخرى، وإن كان من الطرق المعلومة له؛ فقد تلجأ إحدى هذه الفلسفات الخاصة إلى استعمال الطريق النظري الجدلي حيث يستعمل المنقولُ الطريقَ البرهاني والعكس بالعكس، أو تتخذ الطريقَ البرهاني حيث يتخذ هو الطريق الخطابي والعكس بالعكس، أو تتوسل بالطريق الخطابي حيث يتوسل هو بالطريق الجدلي والعكس بالعكس.

ولنضرب على ذلك مثالا، فنحن نعلم أن الاستدلال البرهاني والاستدلال الجدلي متفقان صورة، مختلفان مضمونا واستعمالا؛ أما اختلافهما المضموني، فيتعلق بالمقدمات، فهي في البرهان يقينية، بينما في الجدل ظنية، وأما اختلافهما الاستعمالي، فيتعلق بالمستدل، فهو في البرهان شخص واحد، بينما يكون في الجدل شخصان على الأقل.

فلا يبعد أن توجد ثقافة تجعل من تحصيل المعرفة أمرا لا يقوم به الفرد الواحد، وإنما يشترك فيه الفردان فأكثر، كما تجعل قيمة المضامين المعرفية لا تتحدد بالصدق والكذب المجردين، وإنما باتفاق واختلاف الأفراد المشتركين في طلبها، كأنما هم يتواضعون على قيمتها، إن ابتداء أو بواسطة؛ ويكون التواضع **ابتدائيا** متى كانت هذه المضامين أولية لا تتولد من غيرها، فيكون اتفاق هؤلاء الأفراد هو الذي حسم في الابتداء بها، لِما وَجدوا فيها من وجوه الانتفاع؛ ويكون التواضع **بواسطة** متى كانت مضامين المعرفة متفرعة على غيرها، فيكون اتفاق هؤلاء متعلقا، لا بها مباشرة، وإنما متعلقا بما تفرعت منه، لظهور فائدته، على أن هذا التفريع يتخذ طرقا هي الأخرى يكون قد تم الاتفاق عليها بينهم.

وفي هذا المضمار، لا فائدة لتصنيف القيم المضمونية إلى «يقين» أو «ظن» أو «شهرة»، فقد يقع اتفاق المتحاورين على ما يعده هذا التصنيف مظنونا أو مشهورا، كما قد يقع اختلافهم فيما يعده يقينا، ذلك لأن الفارق بين التصنيفين القيميين: البرهاني والجدلي، هو أن أحدهما يجعل القيمة في الأشياء عينها، بينما الثاني يجعلها في الذوات المستعملة لهذه الأشياء؛ ومعلوم أن لكل منهما اعتباراته التي تلزمه وأدلته التي تثبته، فضلا عن تصوراته لأمهات المعضلات التي شغلت وما زالت تشغل

المتفلسفة من كل حدب وصوب، نحو «العلاقة المعرفية بين الشيء المدرَك والذات المدرِكة»، و«حقيقة ما تضفيه الذات على الشيء من خصائص»، و«حقيقة ما يستقل به الشيء من خصائص».

غير أن الرأي الذي نقول به هو أن القيمة معنى لا يقوم بالشيء كما تقوم به خاصيته، وإنما تُغطَّى به هذه الخاصية بفعل إضافي يصدر عن وجدان الإنسان لا عن عقله المادي الذي يصدر عنه إدراك الخاصية، كما أن طريق الاستدلال الذي يستند إلى هذه المعاني القيمية يَفْضُل غيره مما ينفي استناده إليها، وذلك من وجهين: أحدهما، أن هذه المعاني تشهد على صلته بالذوات التي تستعمله وبما ينشأ بينها من علاقات التعامل والتفاعل؛ والثاني، أن مستعملي هذا الاستدلال يقرون إقرارا بالتزام العمل بهذه المعاني، شعورا منهم ببالغ فائدتها وبضرورة اعتبار وجودها.

وعلى هذا الأساس، يكون الاستدلال الحواري أو، باصطلاح أرسطو، «الجدلي»، أفضل من الاستدلال غير الحواري أو، باصطلاح أرسطو، «البرهاني»، لظهور مناسبته لحقيقة الوجود الإنساني في تداخل جانبيها: التقويمي والتحقيقي؛ أما ما يقال عن ظنية مقدمات الاستدلال الحواري ويقينية مقدمات الاستدلال غير الحواري، فلا عبرة به؛ فقد ظهر أن العمل في الأول يكون بالاتفاق أو الاختلاف المقيدين بالمستدلين ، بينما العمل في الثاني يكون بالصدق أو الكذب المستقلين عن المستدل بهما، على أن هذا الاستقلال غير مسلم به بين المتفلسفة؛ هذا، إلى أن إنزال التقويم الصدقي للبرهان على ما سمي بـ«الجدل»، وهو يقتضي تقويما اتفاقيا، مغالطة صريحة، وهي ما يعرف بـ«مخالفة شرط المناسبة» حيث جرى تخريج هذا الاستدلال على غير مقتضاه.

ونظفر بنموذج متميز لممارسة هذا الاستدلال الحواري المبني على اعتبار الذوات والأخذ بالقيم، في مجال الثقافة الإسلامية العربية[28] ولو أن تأثير المنقول الفلسفي قد حمل بعض المتقدمين على تمجيد البرهان على مقتضاه اليوناني؛ فقد قام في هذه الثقافة الاختلاف والاتفاق الجماعيين في أخص مظاهرهما المعرفية مقام الصدق والكذب المجردين في هذا المنقول، والشاهد على ذلك ما عَرَفَتْه من ألوان التحاور وأشكال التناظر بين مختلف الفئات والأفراد، وما تضمنته من مجالس مأثورة ومناظرات

---

(28) انظر تفاصيل هذا الاستدلال في كتابنا، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**.

مشهورة جمعت بين متحاورين اختلفوا في اتجاهاتهم واختصاصاتهم، كأنما الحقيقة فيها لا تظهر إلا في الجماعة، ولا يكاد يظفر بها الواحد حتى يحتاج إلى الشهادة من غيره.

وقد أخطأ بعض نقاد التراث المحدثين في تقويم هذا الحضور لمنهج الحوار في التراث، فَنَسَبُوه إلى حدة التصارع وقوة الخصومة وشدة الجدال التي كانت تمزق الأمة العربية، فذهبت بعزها وسلطانها؛ وحتى لو قدرنا أن أحد هؤلاء قد صدق في القول بوجود مظاهر الخصام واللدد، معضدا دعواه ببعض شهادات المتقدمين، فإن ذلك لا يضر الأصل الذي انبنى عليه هذا القول، وهو اعتماد الحوار في طلب الحقيقة، إلا كما يضر الحق وجود الباطل معه، أو قل، على وجه العموم، كما يضر الشيء وجود النقيض معه، فإن الحوار كغيره من الأفعال الإنسانية له آفاته كما له منافعه، ومن هذه الآفات الغلو في الخصام كما أن من آفات البرهان الغلو في التجريد؛ لكن لما رسخت آثار المنقول الفلسفي في القلوب، فلا نستغرب أن يرى أصحابها في كل ما خالف شرائط هذا المنقول، زيغا عن الطريق وخروجا عن العقل.

وإذا كانت الثقافات تختلف طرقها باختلاف تصورها للمعرفة بصفة عامة، فقد تختلف أيضا هذه الطرق باختلاف تصورها للفلسفة بصفة خاصة؛ فقد تكون الفلسفة في إحداها وقفا على أفراد مخصوصين يتجردون للفكر وينقطعون للتأمل، فلا يحتاجون إلا إلى الاستدلال الذي يكتفي فيه الواحد بنفسه، بانيا على ما حصله من يقين، وهذا هو البرهان؛ وقد تكون الفلسفة في ثقافة أخرى من نصيب جماعة محدودة يعيش أفرادها في اتصال بعضهم ببعض، فيحتاجون إلى ترسيخ تعارفهم وامتحان معرفتهم فيما بينهم، فيكون أنسب لهم الاستدلال الذي يتسع لأكثر من واحد، وما ذاك إلا الجدل؛ وقد تكون الفلسفة في ثقافة ثالثة لا يختص بها الآحاد ولا الجماعة المحدودة، وإنما تكون من حق الجميع، فيحتاج الأفراد فيها على البناء فيما يشتركون في معرفته والنظر فيما اشتهروا بتداوله، فيكون أقرب إليهم الاستدلال الذي يتسع لهم جميعا، وما هو إلا طريق يجمع بين الحوار والموعظة، ألا وهو ما عرف بطريق الخطابة!

وهاهنا لا بد من الإشارة إلى الخطإ الشائع الذي وقع فيه أهل المنقول الفلسفي، وهو ادعاؤهم أن المعرفة الفلسفية جُعِلت لفئة محظوظة مخصوصة، وقد انتقل هذا

الخطأ إلى الفلسفة الإسلامية، واشتد اشتدادا عند أربابها وأتباعهم، حتى إنهم انبروا يضعون فيه المقالات ويأتون بالأدلة تلو الأدلة على أن الفلسفة لخاصة الخاصة، وما جاء به ابن رشد في هذا المضمار يغني عن البيان[29]؛ ولما كانت لنا عودة إلى هذا الموضوع في كتاب آخر نخصصه للمضمون الفلسفي، فلنجتزئ ببيان بعض الوجوه التي تبطل بها هذه الدعوى، وهي:

أولها، أن الفلسفة التي يقال فيها بأنها تختص بفئة واحدة لا غير لا يمكن إلا أن تكون فلسفة مشبوهة؛ ووجه الشبهة فيها أنها تحتمل مخالفة مقتضيات المجال التداولي الذي نقلت إليه، ومتى خالفت هذه المقتضيات، وجب أن يكون معنى اختصاص فئة بها هو معنى قطع أصحابها الصلة بهذا المجال؛ فإذن هل يجب على كل متفلسف أن يكون منقطعا عن مجاله التداولي، لغة أو معرفة أو عقيدة؟ فلا نظن القائل بوجوب هذا الانقطاع إلا واقعا في أحد الجهلين: إما الجهل بالحقيقة الفلسفية أو الجهل بالحقيقة التداولية؛ أما جهله بالحقيقة الفلسفية، فيقوم في جعل المتفلسف لا يفيد إلا نفسه، والمتفلسف الذي لا ينفع الغير قبل أن ينفع الذات، لا عبرة بفلسفته، وأما جهله بالحقيقة التداولية، فيقوم في جعل المتفلسف لا يعرف قومه، والمتفلسف الذي لا يعرف مجاله التداولي قبل أن يعرف المجال التداولي لغيره، لا عبرة بفلسفته.

والثاني، ليست كل فلسفة تختص بفئة قليلة؛ فإذا كانت ثمرة الفلسفة هي تحصيل الحكمة، وهي «الصواب في القول والصلاح في الفعل»، فحيثما وُجِدت الحكمة، جاز أن يكون النظر أو العمل المفضي إليها نظرا أو عملا فلسفيا؛ ونحن نعلم أن الحكمة منتشرة في الناس، فقد نظفر بسديد الرأي فيمن لم يتوحد بنفسه ولا اختلى بها قط، بل قد نجد رأيه أسد من الذي توحد واختلى اختلاء، كما قد نظفر بصالح العمل عند من لم ينقطع عن مجاله ولا شذ قط، بل قد نجد عمله أصلح من الذي انقطع وشذ شذوذا.

والثالث، لو سلمنا جدلا أن الفلسفة لا يمتلك ناصيتها إلا الفرد الفذ أو الثلة المتازة، فإن ذلك لا يلزم منه أنه ينبغي على هؤلاء أن يحفظوها في أنفسهم، وأن يمنعوا منها غيرهم ممن لا قدرة لهم على امتلاك ناصيتها، بل، على العكس من

(29) ابن رشد، المصدر السابق، ص. 58-62.

ذلك، إنَّ علم العالم بما يجهله الغير يجعل في ذمته واجب تعليمه له، ولا تفرغ ذمته إلا بالأداء؛ فإذا كان كل علم يعود بالنفع على الغير يوجب ذلك، فما ظنك بعلم يعده أصحابه أنفع العلوم، وهو الفلسفة! فإذن يكون على عاتقهم ألزم واجبات التعليم وأوثق فرائض التبليغ، وأين هذا من قول القائل أنه لا ينبغي التصريح بالحكمة للجمهور![30]، ولا يفيد المعترض أن يقول بأن حقائقها لا تتقبلها عقولهم، ذلك أن واجب المتفلسف أن يسلك بمخاطبيه المسالك التي تقربها إليهم، حتى ولو كانت تصادم بعض أفكارهم أو بعض معتقداتهم، ويدوم على هذا التقريب إلى أن تستأنس بها عقولهم وتنفتح لها نفوسهم، كيف لا وهو الملقب بـ«الحكيم»، أي المؤمَّل فيه أن يدعو إلى الحق بأصوب رأي وأصلح عمل!

ب ـ الاختلاف في استعمال طرق غير معلومة للمنقول: إن الاختلاف في طرق التعامل مع المعاني الفلسفية قد لا يقف عند حد استعمال بعض الثقافات طرقا مألوفة للمنقول الفلسفي حيث لم يستعملها أهله، بل يتعداه إلى أن تتبع هذه الثقافات في التعامل مع هذه المعاني طرقا غير معروفة أو غير مألوفة للمنقول الفلسفي.

لقد ميزنا في طرق التعامل مع المعاني الفلسفية ضربين: الطرق النظرية الاستدلالية والطرق العملية الاستفعالية؛ ويمكن التأكيد على أن المنقول الفلسفي غلبت عليه الطرق الاستدلالية، حتى إنه رد الطرق الاستفعالية إليها، فصارت حقيقة العمل هي حقيقة «النظر في العمل»، وصارت ماهية طلب الفعل هي ماهية «النظر في طلب الفعل»، فاستُغني بالنظر المجرد عن الدخول في العمل الحي، بل تعدى الرد هذا الحد، فأضحى النظر في حد ذاته هو عين العمل، فأسندت إليه صفاته إسنادا كما إذا قيل: «التأمل هو التعشق»، مع أن التعشق ثمرة عمل يحتوي الوجدان احتواء، وليس ثمرة نظر ينبني على التجريد انبناء.

وإذا كان الأمر كذلك، فقد نتصور إحدى الثقافات تأخذ بهذا الطريق أو بذاك من الطرق الاستفعالية على مقتضاها العملي، سواء بعد تمام النظر فيها أو بغير هذا النظر، مادام الأصل فيها هو العمل وليس النظر؛ فهذه الثقافة سوف تجعل من المعاني الفلسفية، لا أفكارا مجردة، وإنما أفعالا مشخصة، وتجعل من المتفلسف، لا واضعا

(30) المصدر نفسه، ص. 58.

للأقوال، وإنما مُصدِّقا لها بالأعمال؛ وإذا وُجِدت هذه الثقافة، فلا شك أن تفلسفها سوف يكون بعيدا كل البعد عن التفلسف المجرد الذي وقف عنده أغلب أهل المنقول الفلسفي، فالعبرة فيه سوف تكون بالفعل، لا بالقول، فالعمل هنا هو المحك الذي يُعْرَض عليه النظر ليميز صادقه من كاذبه ونافعه من ضاره، بينما النظر في المنقول الفلسفي هو المحك الذي يُعرَض عليه العمل ليميز عاجله من آجله وقاصره من متعديه، وشتان بين الفلسفتين: فإحداهما، بوقفها النظر على العمل، قد تصير إلى إيقاف النظر متى ارتفع مقتضى العمل به؛ والثانية، بوقفها العمل على النظر، قد تصير إلى إيقاف العمل متى ارتفع مقتضى النظر فيه.

وحسبنا مثالا على ذلك طريق «التعبد»؛ فلا يعرف صاحب المنقول الفلسفي من هذا الطريق إلا الاسم، إذ يجعل «العبادة» تدور على معنى «التقوى»، ويَرُدُّ التقوى إلى معنى «العدل»، ناقلا طريق التعبد إلى طريق التخلق، وهما مختلفان ولو أنهما يشتركان في بعض الخصائص، ثم يرد معنى «العدل» إلى معنى «العدالة الاجتماعية»، ناقلا الطريق الخلقي إلى الطريق السياسي[31]، وهما كذلك متباينان ولو أنهما يتقاسمان بعض الصفات، ثم هو في هذه الردود كلها لا ينتقل من عمل إلى عمل، وإنما من نظر في العمل إلى نظر في العمل، فليس الدخول في العبادة هو الذي جعله يأتي فعل التقوى ولا فعل التقوى هو الذي حمله على إقامة العدل، وإنما النظر في العبادة هو الذي أفضى به إلى النظر في التقوى، وهذا بدوره أدى به إلى النظر في العدل.

ويجوز أن تكون هناك ثقافة تأخذ بطريق التعبد بحسب مقتضاه العملي، فتقدم إقامة العبادة على التفكر فيها أو تجعل التفكر في العبادة مشروطا بأدائها، بحيث لا فكر في العبادة إلا مع العبادة، فصاحب هذه الثقافة، متى حضرته معان فلسفية، فإنه يدخل في التعبد بها، كما يتعبد بالمعاني الدينية، ناقلا لها من مستوى النظر العقلي إلى مستوى العمل المعاشي، ومن مستوى العمل المعاشي إلى مستوى العمل المَعادي، وفضل هذا على صاحب المنقول الفلسفي، من هذه الجهة على الأقل، لا يغيب على ذي بصيرة، فحسه الواقعي أشد، إذ لا حكم عنده بغير شاهد حي، ولا عمل بغير تغلغل فيه، وإدراكه المعرفي أوسع، إذ العمل الذي يَنزل هذا المتعبد

---

(31) انظر «أفلاطون»، محاورة «أوطيفرون».

مراتبه، يفتح له أبوابا في المعرفة تظل موصدة على الواقف عند الفكر وحده، ونظره العقلي أسلم، إذ الفكر الذي لا يتقيد بدوام الصلة بالواقع والعمل، يجوز أن ينفلت منه الزمام، فيهيم في عالم من الأوهام.

● وحاصل الكلام في هذا المقام أن «مبدأ إلزامية الفلسفة المنقولة» الذي يقضي بسلامة ونفع الفلسفة المنقولة دون غيرها، والذي يتجلى عند أهلها في اشتغالهم بالتأسيس والتبرير منقوض من وجهين أساسيين: أولهما، جواز وجود معرفة على غير مقتضى الفلسفة المنقولة، فقد اتضح أن هذه الفلسفة لا تستقل بمجموع مجالات المعرفة، ولا أنها تتفرد بتحصيلِ أسمى درجات الوعي؛ والثاني، جواز وجود فلسفة على غير مقتضى الفلسفة المنقولة، فقد تبين أن هذه الفلسفة لا تشتمل على مجموع المعاني الفلسفية، ولا أنها تتضمن كل الطرق الممكنة للتعامل مع المعاني الفلسفية، ولا حتى أنها تضبط المواضع التي يجب أن تُستعمل فيها الطرق التي تضمنتها.

3 ــ مبدآ اتصالية الفلسفة بالترجمة

الآن وقد دللنا على بطلان «مبدإ إطلاقية الفلسفة المنقولة» و«مبدإ إلزامية الفلسفة المنقولة» اللذين كانا الأصل في تبعية الفلسفة العربية للترجمة، يبقى في ذمتنا أن نبين كيف أن هذا الإبطال يفضي بنا إلى تمييز ضربين من التبعية: «تبعية اتباعية» و«تبعية اتصالية»؛ أما تبعية الاتباع، فهي التي تحكمت في العلاقة بين الفلسفة والترجمة داخل الممارسة العربية إلى حد الآن، وهي التي رددناها بإبطالنا لمبدأي إطلاقية الفلسفة وإلزاميتها، وأما تبعية الاتصال، فهي التي نتولى الآن بسط الكلام فيها، وهي تنبني على مبدأين اثنين: أولهما وجوب استقلال الفلسفة عن الترجمة في الأصول، والثاني جواز تبعية الفلسفة للترجمة في الفروع.

1.3 ــ مبدأ وجوب الاستقلال عن الترجمة في الأصول الفلسفية

1.1.3 ــ تحديد مفهوم «الأصل»: اعلمْ أن للفظ «الأصل» معاني لغوية واصطلاحية متعددة نجدها مفصلة في كتب أصول الفقه، وليس غرضنا هنا الوقوف عليها جميعا، وإنما نتخير بعضها مما يفيدنا في تحديد المقصود من عبارتنا: «الأصول الفلسفية».

1.1.1.3 ـ التمييز بين المعاني الأساسية للفظ «الأصل»: من المعاني اللغوية لهذا اللفظ أنه «ما انبنى عليه غيره» أو قل «ما تفرع عليه غيره»، وتترتب على هذا المعنى لوازم مختلفة:

أحدها، أن الأصل يفتقر إليه غيره، ولا يفتقر هو إلى غيره، أي أنه **مكتف بذاته**.

والثاني، أن الأصل معروف بنفسه من غير ما حاجة إلى التوسل في معرفته بغيره، أي أنه **بيّن بنفسه**.

والثالث، أن الأصل هو أسفل الشيء الذي به يستحكم ويثبت، أي أنه **أساس لغيره**.

وتمكننا هذه المعاني الثلاثة المتفرعة على المعنى اللغوي للفظ «الأصل» من أن نثبت الخصائص الإجرائية الثلاث الآتية:

أ ـ الاستقلال: لما كان الأصل مكتفيا بذاته، فهو مستغن عن غيره، أي أن وجوده ليس متعلقا بهذا الغير، ولا أوصافه متقيدة به، ولا أفعاله متبعة له.

ب ـ البداهة: لما كان الأصل بينا بنفسه، فهو حقيقة تدرك بأول العقل أو ببادئ الرأي ويُسلِّم بها أوسع جمهور، أي أنه حقيقة أولية.

ج ـ التقدم: لما كان الأصل هو أساس الشيء الذي يقوم عليه، فهو إما قاعدة مقررة تترتب عليها مسائل مخصوصة، وإما شرط لازم لا يصح العلم بغيره إلا مع العلم به، والشرط اللازم على ضربين: **شرط لزومي**، وهو ما لا يصح العلم بالشيء إلا مع العلم به، **وشرط اقتضائي**، وهو ما لا يصح العلم بالشيء ولا العلم بنقيضه إلا مع العلم به[32]، وواضح أن القاعدة تكون سابقة على ما تفرع عليها وأن الشرط يكون سابقا على المشروط.

وعلى هذا، فالمراد بـ«الأصول الفلسفية» حقائق فلسفية مستقلة وبديهية ومتقدمة؛ فلننظر الآن ما هي هذه الحقائق الفلسفية التي نشترط فيها الاستقلال عن الترجمة، حتى نخرج عن الاتباعية التي أضرت إضرارا بالفلسفة العربية.

بادئ ذي بدء، نميز في هذه الحقائق بين صنفين: الحقائق التحديدية أو

(32) مثاله، قولي «لا أفكر» يلزم منه ثبوت وجودي كما يلزم من نقيضه: «أفكر»، وسيأتي بيان ذلك في الباب الرابع.

«المُحَدِّدات» والحقائق التقويمية أو «المُوَجِّهات»، والمقصود بـ«محددات الشيء» ما به تتحدد ذاته، أي جملة الخصائص المميزة له من دون غيره، والمقصود بـ«موجهات الشيء» ما به تتقوم ذاته، أي جملة القيم المسددة له من دون غيره.

2.1.1.3 ـ التمييز بين الخاصية والقيمة: من الفوارق بين الخاصية والقيمة أو قل بين المحدد والموجه ما يلي:

أ ـ قد توجد الخاصية ولا قيمة معها، ذلك أن الخاصية تقوم بالشيء ذاته، ولا ترد عليه من الخارج، حتى ولو كانت تجمع بينه وبين غيره، لأن هذه العلاقة تصير ميزة داخلية فيه، إذ بدونها لا يكون هو ما هو، بينما القيمة أمر إضافي يأتي من خارج هذا الشيء، ويكون منفكا عن ماهيته.

ب ـ لا وجود للقيمة بغير الخاصية، بمعنى أنه إذا وُجِدت القيمة، وُجِدت الخاصية، وإذا انتفت الخاصية انتفت القيمة، ذلك أن القيمة تحتاج إلى محل تتعلق به أو قل تفتقر إلى عماد يحملها، وهذا العماد هو الخاصية أو الشيء باعتبار ما نعرف من محدداته، فتأتي القيمة لتخلع عليه معنى مخصوصا يحدد موقف الإنسان منه، كما إذا قلنا بأن هذا الشيء صالح أو فاسد، نافع أو ضار، محمود أو مذموم، معروف أو منكور، مقبول أو مردود، عجيب أو غريب، وقس على ذلك نظائره، فهذه المعاني يضيفها الإنسان من عنده إلى الخصائص الموضوعية المحددة للشيء.

ج ـ أن الخاصية أمر نظري والقيمة أمر عملي، ذلك أننا في حالة اقتناص خصائص الشيء، نقتصر على التوسل بالعقل النظري، حيث إننا لا نحتاج في ذلك إلا إلى أن نربط الأسباب بمسبباتها، وأن نربط المقدمات بنتيجتها، ومن البين أن الربط السببي والربط الاستنتاجي يكفي في تحصيلهما أيما كفاية العقل المجرد، بينما نتوسل في حالة إسناد القيم إلى الشيء بالعقل العملي، حيث إننا نفتقر في ذلك إلى أن نصل الربط السببي والربط الاستنتاجي بأفق الممارسة الإنسانية في توجهاتها العملية، إن طلبا للمنفعة أو دفعا للمضرة، ومن البين كذلك أن هذا الوصل بالعمل الإنساني لا يفيد فيه العقل المجرد، وإنما يفيد فيه شيء يفضله درجة، وهو العقل العملي.

نخلص من ذلك إلى أن الأصول الفلسفية هي بالذات المحددات والمقومات

الفلسفية التي تتميز بالاستقلال والبداهة والتقدم، فليس في الحقائق الفلسفية ما يمكن أن تتفرع عليه ولا فيها ما هو أقرب إلى الوضوح منها، ولا فيها ما هو أسبق في العقل منها.

وإذا تابع القارئ خطواتنا في وضع تصورنا للفلسفة، فإنه قد ينكر علينا ذكر عنصر المحددات من بين الحقائق الفلسفية، بناء على ما قلناه من أن هذه الحقائق هي ذات طبيعة مقصدية، وعلما بأن المقصد ليس شيئا أكثر من القيمة؛ لكننا ندفع هذا الإنكار المحتمل ببيان أن لفظ «المحددات» فيه إجمال يدعو إلى تفصيل، إذ أننا نجد في سياق الخطاب الفلسفي نوعين منها: نسمي الأول منهما بـ«المحددات التحتانية» ونسمي الثاني بـ«المحددات الفوقانية».

أما المحددات التحتانية، فهي خصائص الأشياء غير الفلسفية التي تنهض الفلسفة بممارسة فعل التقويم عليها، فهي محددات مأخوذة من مجالات معرفية مختلفة، علمية أو أدبية أو عقدية، كأن يكتشف العلم قانونا من قوانين الإنجاب، فتقوم الفلسفة بالنظر فيه من جهة فائدة استثماره في تحديد النسل، بمعنى أن المحددات التحتانية هي «عمادات» أو «مستندات» الاشتغال التقويمي للفلسفة.

وأما المحددات الفوقانية، فهي خصائص الأشياء الفلسفية نفسها والتي يجوز للفلسفة أن تنهض بتقويمها كما نهضت بتقويم خصائص الأشياء غير الفلسفية؛ وليس يغيب عن ذهن هذا القارئ أن الأشياء الفلسفية هي بالذات الظواهر التي يبحث فيها العلم الذي نحاول وضع أصوله، وهو «فقه الفلسفة»؛ فهذا العلم، كما ذكرنا من قبل، هو الذي ينظر، بتعبير المتقدمين، في «الأعراض الذاتية» للفلسفة ويستخرج قوانينها ويرتب مسائلها؛ وما دام لا شيء يدفع عن نفسه التقويم الفلسفي، فإن الأوصاف الثابتة للفلسفة نفسها لا تبقى بمنأى عن هذا التقويم، إن لم يكن واجب الفلسفة في الاشتغال بتقويم صفاتها الذاتية أَوْلَى وألزم من الاشتغال بتقويم صفات غيرها، وإن كان واقعها يناقض ذلك، إذ اشتغلت بخصائص غيرها ونسيت خصائص نفسها نسيانا.

ونحن عندما نذكر المحددات إلى جانب المقومات في بيان الأصول الفلسفية، فإننا نقصد المحددات الفوقانية التي تنضبط بها الظاهرة الفلسفية والتي لا يمتنع أن يتعلق بها هي الأخرى التقويم الفلسفي.

كما أن القارئ قد يتعجب من أن نصف هذه الأصول الفلسفية بكونها مستقلة عن غيرها ومتقدمة على ما سواها ولا نصفها بكونها ثابتة، مع أن الغالب على النقاد أن ينزلوا ما كان بهذه الصفات منزلة الثابت، فتكون إذن الأصول الفلسفية هي «الثوابت الفلسفية».

لكن العجب قد يبطل متى علم القارئ أن مفهوم «الثابت» يشوبه الالتباس، فقد يراد بقولنا: «الشيء الثابت»، أن هذا الشيء راسخ لا يتزحزح عن حاله، لا كثيرا ولا قليلا، بمعنى أنه لا يتغير؛ وهذا المعنى الذي غلب على استعمال لفظ «الثابت» مردود، لأنه لا علم لنا بأمر من أمور هذا الوجود، لا يصيبه التغير، إن قليلا أو كثيرا، وحتى التغير نفسه، عندنا، لا ينجو من التبدل في أحواله وأقداره، ما دام مقارِنا لهذا الوجود الذي يحيط بنا من كل جانب؛ وعلى هذا، فلا يصح أن يطلق على «الأصول الفلسفية» اسم «الثوابت»، بما أنها من جملة ما يجري عليه قانون التغير.

وقد يراد بقولنا: «الشيء الثابت»، أن هذا الشيء أثبت من غيره؛ وهذا يعني أن التغير قد يلحقه، وإن كان بقدر أقل مما يلحق غيره، كما أن ما يطرأ عليه من التبدل قد يكون شيئا كثيرا، إلا أنه بالمقارنة بغيره يعد دونه قدرا؛ وإذا صح حمل لفظ «الثابت» على هذا المعنى ولو من باب التجوز في الاستعمال، فإنه لا مانع من إطلاقه على الأصول الفلسفية، فتكون إذن ثوابت، بمعنى أنها تتعرض لأقل قدر من التغير، بالإضافة إلى الحقائق الفلسفية الأخرى؛ وسوف نرى أن هذا التغيير قد يأتيها من الداخل كما يأتيها من الخارج، وأنه لا يضرها في شيء، بل، على خلاف ذلك، يزيد في عمرها بتجديد أسباب حيويتها وتوسيع آفاق تأثيرها.

ونحن الآن نربط بين هذه الملاحظات بصدد الأصول الفلسفية وبين وجوه إبطالنا للمبدأين اللذين انبنى عليهما المنقول الفلسفي، وهما: «مبدأ الإطلاقية» و«مبدأ الإلزامية»، مع التذكير بأن إبطالنا لهذين المبدأين يرجع في مجمله إلى الصورتين الجامعتين التاليتين:

أولاهما، إبطال مبدإ الإطلاقية ببيان جواز وجود فلسفة تختلف عن فلسفة المنقول.

والثانية، إبطال مبدإ الإلزامية ببيان جواز وجود فلسفة لا تفتقر إلى فلسفة المنقول.

2.1.3 ـ مبدأ النسبية المحدودة للأصول الفلسفية: إذا بطل هذان المبدآن لاتباعية الفلسفة للترجمة، لزمت من ذلك النتيجة الأساسية الآتية، وهي: جواز وجود أصول فلسفية تختلف عن أصول الفلسفة المنقولة ولا تفتقر إليها في شيء، أو قل، على التفصيل، إمكان وجود حقائق فلسفية مستقلة وبديهية ومتقدمة لا صلة لها بالحقائق الفلسفية المستقلة والبديهية والمتقدمة للمنقول، مما يترتب عليه القول بتعدد الأصول الفلسفية، ويمكن أن نصوغ ذلك في مبدإ عام ندعوه بـ«مبدإ النسبية المحدودة للأصول الفلسفية»، وصيغته هي:

إن من الأصول الفلسفية ما يختلف باختلاف
الثقافات وما يستغني بعضه عن بعض

فلننعطف الآن على توضيح هذا المبدإ بما ينفعنا في دفع تبعية الاتباع؟

واضح أننا قد احترزنا في عبارة هذا المبدإ بإيرادنا لفظ «الأصول» فيه عما ليس بأصل، فليست كل الحقائق الفلسفية تختلف من ثقافة إلى أخرى، فمنها ما يعد حقائق فرعية مردودة إلى غيرها، أو حقائق مجتثة لا صلة لها بغيرها، فلا تدخل في الأصول المنصوص عليها في هذا المبدإ، كما احترزنا بالقيد: «مِنْ»، عن إدخال كل الأصول الفلسفية التي توجد في ثقافة معينة، لأن من هذه الأصول ما يكون مشتركا بين الثقافتين فأكثر، ومنها ما يفتقر إلى غيره في ثقافة أخرى، وإن لم يفتقر إلى غيره في ثقافته الأصلية.

أما مفهوم «النسبية» الذي نأخذ به هنا، فقد ورد في سياقات مختلفة سبق أن ذكرنا بعضها، فهناك «النسبية الوجودية» و«النسبية المعرفية» وهناك «النسبية الخُلُقية» و«النسبية اللغوية»، وهي أشهرها حتى كادت أن تُرد إليها الضروب الأخرى من النسبية؛ وقد استُعمل هذا المفهوم كذلك في السياق الفلسفي، فقيل: «النسبية الفلسفية»، إلا أن هذا الاستعمال حُمِل على مرادين يختلفان عن مقصودنا ولو أن كلا منهما ينهض دليلا قاطعا على ما نذهب إليه من اختلاف الأصول الفلسفية بين الثقافات، وهذان المرادان هما: «النسبية الفوقانية» و«النسبية الدلالية».

أ ـ النسبية الفوقانية: إن المراد الأول الذي استعملت به عبارة «النسبية الفلسفية» هو الاختلاف الموجود بين المذاهب والمدارس داخل المنقول الفلسفي[33]، فكل اتجاه فلسفي فيه يدعي لنفسه الظفر بالحقيقة من دون غيره، ويسلك، في التدليل على مسائله، طرقا تختلف عن الطرق المتبعة في غيره، بحيث تصبح الحقيقة الفلسفية مختلفة بحسب هذه الاتجاهات؛ وتترتب على هذه النسبية نسبية فوقها تتعلق بوجوه الاختلاف في تقديرها بموجب ما تقرر في فقه الفلسفة من أن الفلسفة قد تنظر في محدداتها الشيئية، ومن مظاهر هذه «النسبية الفلسفية الفوقانية» أن هناك من ينكر تعدد هذه الاتجاهات إنكارا، فيجعل الحق في جانبه والخطأ في جانب غيره، وهناك من يرى على خلاف ذلك أن هذه الاتجاهات المختلفة تتكامل فيما بينها، إذ في كل منها نصيب من الحق كما لو كانت تتظاهر وتتعاون على إدراك الحقيقة، كما أن هناك من يذهب إلى أن هذه الاتجاهات الفلسفية لا يصح منها إلا ما كان موافقا لأحد الوجوه التي يجوز أن تظهر بها الحقيقة، وأن هناك أخيرا من يرى أن صحة الاتجاهات الموافقة للوجوه الممكنة للحقيقة لا تمنع من تفضيل الاتجاه الذي نتخيره لأنفسنا ومن تقديمه على غيره.

وظاهر أن النسبية الفلسفية الفوقانية لا تطابق المقصود بالنسبية عندنا، إذ لا تعلق لها بالاختلاف الفلسفي داخل الثقافة الواحدة، وإنما تعلقها بالاختلاف الفلسفي بين الثقافات المتعددة؛ فلئن جاز وجود التباين بين التيارات الفلسفية المنسوبة إلى ثقافة بعينها، فَلأَنْ يجوز وجوده بين الفلسفات المنسوبة إلى ثقافات مختلفة أَوْلى.

ب ـ النسبية الدلالية: أما المراد الثاني الذي حمِلت عليه عبارة «النسبية الفلسفية»، فهو الاختلاف الفلسفي الناشئ عن الاختلاف الدلالي في الألفاظ الفلسفية[34]، ذلك أن المفاهيم التي يستخدمها الفلاسفة يحملونها على معان تستند إلى جملة من الاعتبارات والافتراضات التي تختلف فيما بينها، نظرا لثبوت صفتها التحكمية وتعذر إقامتها على وقائع موضوعية، من هذه المفاهيم، مثلا: «المعرفة» و«اليقين» و«السببية» و«التفسير»، فتكون قيمة أقوالهم تابعة لهذه الاعتبارات والافتراضات؛ فمنها ما يجعل هذه الأقوال صادقة ومنها ما يجعلها كاذبة، فتبطل

(33) اطلب تفاصيل هذه النسبية في كتاب «ريشر» المذكور أعلاه.

(34) انظر **UNGER: Philosophical Relativity** .

بذلك الدعوى التي تقول بـ«أن لكل سؤال فلسفي جوابا صحيحا مخصوصا»، على أساس أن الاختلاف بين الفلاسفة لا يتعلق إلا بمعرفة ما هو هذا الجواب الصحيح؛ ولا يختص هذا الضرب من النسبية بالثقافة الواحدة، بل قد يصدق على الفرد الواحد داخل الثقافة الواحدة، فقد ترد، في مقام مخصوص، بعض الافتراضات، فيتوجب تصديق قول القائل فيه، ويرد غيرها في مقام آخر، فيتعين تكذيب هذا القول عينه فيه.

وظاهر كذلك أن «النسبية الدلالية» ليست هي النسبية المقصودة لنا، وهي لا تتعلق بالاختلاف الفلسفي عند الفرد الواحد، وإنما بالاختلاف الفلسفي بين الثقافات المتنوعة؛ فلئن جاز وجود التباين بين الاستعمالات الفلسفية المنسوبة إلى فرد بعينه داخل ثقافة بعينها، فلأَن يجوز وجوده بين الفلسفات المنسوبة إلى ثقافات مختلفة أولى.

بعد أن صرفنا الوجهين اللذين يدل بهما مصطلح «النسبية الفلسفية»، وهما «النسبية الفوقانية» و«النسبية الدلالية» داخل الثقافة الواحدة، فلنمض إلى بيان الركنين الأساسيين لـ«مبدإ النسبية المحدودة للأصول الفلسفية»، وهما: «اختلاف الأصول الفلسفية بين الثقافات» و«استغناء هذه الأصول بعضها عن بعض».

1.2.1.3 ـ اختلاف الأصول الفلسفية بين الثقافات: ليس يُعقَل أن ينكر المتفلسف وجود أصول فلسفية تختص بها ثقافة معينة أو تشترك فيها بعض الثقافات دون غيرها؛ وقد تقدم لنا إثبات إمكان وجود معان وطرق لا يعرفها المنقول الفلسفي، ولكن قد تعرفها ثقافات غيره؛ وإذا صح هذا بصدد عموم المعاني والطرق الفلسفية، فبالأحرى أن يصح بصدد المعاني والطرق الفلسفية التي تمتاز عن غيرها بالاستقلال والبداهة والتقدم، سواء كانت من المحددات أو كانت من الموجهات، وهي التي أسميناها بـ«الأصول الفلسفية».

ويمكننا أن نأتي بالأمثلة على ذلك من المقارنة بين المنقول الفلسفي والفكر الإسلامي؛ فالمنقول اليوناني يتضمن الأصول التالية: «المادة قديمة»، «العالم مصنوع»، «العالم معقول»، «الآلهة متعددة»، «العقول متعددة»، «المدينة وضع إنساني ابتداء»؛ في حين يتضمن الفكر الإسلامي الأصول التي تقابلها مقابلة الواحد بالواحد، وهي: «المادة فانية»، «العالم مخلوق»، «العالم كون»، «الإله واحد»، «العقل إنساني»، «الأمة شرع إلهي ابتداء».

وحتى نوضح وجوه الاختلاف بين هذين المنظورين الفلسفيين: اليوناني والإسلامي، نتناول بالتحليل أصلين من هذه الأصول الفلسفية، وهما: «العالم مصنوع»، وهو من المنقول اليوناني و«العالم مخلوق»، وهو من الفكر الإسلامي.

ونبدأ بدفع الاعتراض الذي قد يبادر من لا تطمئن نفسه إلا للمنقول الفلسفي اليوناني بإيراده علينا، وهو أن «الخَلْق» مقولة دينية وليست فلسفية، فنقول بأن «الصنع» ليس أكثر فلسفة من «الخلق»، ذلك أن الفلسفة، إذا كانت تقدَّر قيمتها بما تفتحه من أبواب في الفكر وما توسعه من آفاق في الفهم، فإن ما يأتي به موضوع «الخَلْق» من إشكالات فلسفية وما يبعث عليه من الاستدلالات العقلية يفوق درجات ما يقتدر عليه موضوع «الصنع» منها، بمعنى أن القدرة الاستشكالية والاستدلالية «للخلق» تجاوز قدرة «الصنع» في الاستشكال والاستدلال، وبيان ذلك كما يلي:

أ ـ الصنع هو إبداع من شيء بينما الخلق هو إبداع من عدم، ولوأن اليونان كانوا يعتقدون في وجود الآلهة، فإنهم كانوا لا يتصورون علاقتها بالعالم إلا كما يتصورون علاقة البشر بأشياء هذا العالم، فكما أن الإنسان هو جزء من العالم، يعمل في الشيء بأن يباشر مادة مخصوصة، ويقوم بتركيب صورة فيها، فكذلك الإله هو جزء من العالم، وإن كان موجودا في طرفه الأقصى، يعمل في العالم بأن يحرك المادة حتى يخرج صُوَرَها من القوة إلى الفعل، فيكون الإله أشبه بالإنسان، ذاتا وفعلا، بينما «مبدأ الخلق» يجعل نهاية لهذا التشبيه، إذ الإله يخلق والإنسان لا يخلق، كما يوسع أفق العقل بجعله يستوعب مفهوما جديدا لم يكن يخطر عليه، وهو إخراج الشيء لا صورة فحسب، بل أيضا مادة.

ب ـ الصنع ضرب واحد بينما الخلق ضروب ثلاثة، إذا كان الصنع هو مجرد إخراج الصورة، فإن الخلق هو إخراج الصورة والمادة معا ابتداء واستئنافا وانتهاء؛ أما «الخلق الابتدائي»، فهو ظهور الشيء في الوجود لأول مرة دون دوام فيه، وأما «الخلق الانتهائي»، فهوعودة الشيء إلى الوجود لثاني مرة مع الدوام فيه؛ وأما «الخلق الاستئنافي»، فهو استمرار الشيء في الوجود بعد ظهوره، إن في المرة الأولى أو في المرة الثانية.

ولا يخفى ما في أنواع الخلق هذه من إمكانات الاستشكال والاستدلال الفلسفي التي يتسع بها العقل اتساعا؛ فقد نرتب هذه الضروب فيما بينها، فنجعل الخلق

الابتدائي أعلاها رتبة، يليه الخلق الانتهائي، فالخلق الاستئنافي، ونستخرج من ذلك قوانين استدلالية تخص الخَلْقَ، منها:

- من قدَر على الخلق الابتدائي، فهو أقدر على الخلق الانتهائي.
- من قدر على الخلق الابتدائي، فهو أقدر على الخلق الاستئنافي.
- من قدر على الخلق الانتهائي، فهو أقدر على الخلق الاستئنافي.

وقد نزيد في هذه الإمكانات الاستشكالية والاستدلالية درجة إن نحن ميزنا في الخلق الاستئنافي بين ضربين: « الخلق الاستئنافي المتعلق بالظهور الأول»، و«الخلق الاستئنافي المتعلق بالظهور الثاني»؛ وجعلنا هذا الضرب الثاني منه أعلى مرتبة من الضرب الأول لدلالته على دوام حفظ الظهور الثاني، فتكون العلاقة بينهما منضبطة بالقانون التالي:

- من لم يقدر على الخلق الاستئنافي الأول، فهو أقل قدرة على الخلق الاستئنافي الثاني.

وإذا انضافت هاتان الرتبتان إلى الرتبتين الأخريين: الخلق الابتدائي والخلق الانتهائي،تضاعف عدد العلاقات الاستدلالية بينهما، وزادت أسباب توسيع آفاق العقل.

ج ـ رد الخلق إلى الصنع إفقار، بينما رد الصنع إلى الخلق إثراء، لقد كان من آثار المنقول الفلسفي في فلاسفة الإسلام أن أخذوا يغطون أوصاف المعاني الإسلامية بأوصاف المفاهيم الفلسفية المنقولة، ومن المعاني الإسلامية التي فعلوا بها ذلك، مفهوم «الخلق»، فسلكوا في تغطيته طريقين أساسيين:

أولهما، طريق الوصل: لقد توسل أصحاب هذا الطريق بمفهوم «الفيض»، فالفيض يحل إشكال الانقطاع الوجودي الذي يحمله الخلق كما يحل إشكال الكثرة الوجودية التي يحملها الصنع، فيكون طريقا وسطا بين الخلق والصنع؛ غير أن هذا الطريق، وإن بدا أغنى فلسفيا من الصنع، فإنه أفقر من الخلق، فضلا عن أنه مفهوم مأخوذ من المنقول الفلسفي، ذلك أنه يسقط من الاعتبار علاقات مختلفة يتضمنها الخلق، نحو العلاقة بين موجودين لا شبه بينهما وهما «الخالق» و«المخلوق»، والعلاقة بين شيئين أحدهما موجود، والثاني معدوم، وهما: «العالم قبل وجوده» و«العالم بعد

وجوده»، والعلاقة بين طرفين أحدهما حاضر زائل، والثاني آت دائم، وهما: «العالم الدنيوي» و«العالم الأخروي».

والثاني، طريق الفصل: اتخذ هذا الطريق صورتين اثنتين: إحداهما إسقاط مفهوم «الخلق»، والأخرى إسقاط مفهوم «الصنع»؛

أما الصورة الأولى، فقد استبدل صاحبها بمفهوم «الخلق» مفهوم «الصنع»، واتخذ مرادفا لهذا المفهوم الأخير يوهم بتأصله في الممارسة الإسلامية، وهو«الاختراع»؛ وحيث إنه ثبت أن مفهوم «الصنع»، بدلالته على إبداع محدود في أصله ومضمونه، لا يفتح باب الاستشكال والاستدلال كما يفتحه مفهوم «الخلق»، لدلالته على إبداع غير محدود في أصله ولا في مضمونه، فلا محالة أن مرادفه «الاختراع»، سيكون ضيقا مضيَّقا مثله.

وأما الصورة الثانية، فإننا نجد لها شواهد في المنقول الفلسفي نفسه في أطواره المتأخرة؛ فقد لاحظ بعض أهله الثراء الفلسفي لمفهوم «الخلق»، فتخلوا عن مفهوم «الصنع»، إيثارا لهذا الأخير عليه، ووقفوا طويلا عنده، يستثمرون إمكاناته في تجديد النظر في علاقة الكون بالألوهية، واجتهدوا في إثبات نوعين منه: «الخلق الابتدائي» وسموه «الخلق المطلق»، و«الخلق الاستئنافي» في تعلقه بالظهور الأول، وأطلقوا عليه اسم «الخلق المستمر»[35]، مما جعل إشكال العلاقة بين العالم والإله في المنقول الفلسفي المتأخر تتسع أبعاده وتتنوع جوانبه.

ومن هنا، يتضح أن الأصول الفلسفية، متى اختلفت بين الثقافتين، فإن القدرات الاستشكالية والاستدلالية التي تتحدد بها أساسا الممارسة الفلسفية، تختلف هي الأخرى بينهما؛ وإذا كان الأمر كذلك، فإن استبدال أصل في إحدى الثقافتين بأصل غيره أو على الأقل نقل أوصافه إليه، قد يضر أحدهما أو يضرهما معا، متى كان الأصل المستبدل أو المنقول أقل قدرة فلسفية من الأصل المستبدل به أو المنقول إليه.

2.2.1.3 ـ استغناء الأصول الفلسفية بعضها عن بعض: ليس يُعقل كذلك أن يجحد المتفلسف وجود أصول فلسفية في ثقافة معينة تستغني بها عن استمداد

---

(35) مقابله الفرنسي: la création continue

أصول غيرها من ثقافة أخرى؛ فإذا كانت الثقافة كيانا متكاملا، بمعنى أنها تتشكل من كل أسباب الفكر والعمل الكفيلة بأن تجعل لأصحابها وجودا حضاريا متميزا، فقد لزم أن تكون هذه الأسباب الفكرية والعملية هي وحدها العناصر التي يضطر إليها أهلها ويحتاجونها في تحقيق هذا الوجود الحضاري، حتى إذا وردت عليهم أسباب ثقافية غيرها، فإنهم لا يشعرون بالاحتياج إليها كما هو شعورهم حيال الأسباب الثقافية الأصلية، وإنما يجدون فيها عناصر كمالية قد تتحقق بها التوسعة على عقولهم وأعمالهم والتكملة لمصالحهم الثقافية، ولا يتولد عندهم الشعور بالاضطرار إليها إلا إذا استطاعت على التدريج أن تندمج في ثقافتهم الأصلية اندماجا يعيد تشكيل عناصرها وترتيبها بما يوافق تجدد عقولهم ومصالحهم.

وما دامت الثقافة كيانا حضاريا يستغني المنتسبون إليه بأسبابه عن غيرها، فإن الأصول الفلسفية، وهي أحد هذه الأسباب، يكون لهم فيها غنى عن أصول مقتبسة من ثقافة أخرى، ما لم يُحَمَلوا حملا على الاحتياج إليها؛ وقد يكون هذا الاستغناء بطريقين أساسيين:

أحدهما، أن يكون في إحدى الثقافتين أصل له مقابل يوازيه في الثانية، سواء وافقه في مقتضياته أو خالفه فيها، زيادة أو نقصانا؛ ونضرب مثالا لذلك بما يعرف بـ«مقولات الوجود» العشر، فهي تنزل في اليونانية منزلة أوزان الأفعال في اللغة العربية[36]، فتستغني هذه اللغة عن نقلها؛ ومع ذلك، فقد بُذل من الجهد في تقريبها إلى فهم العربي ما لم يُبذل في تقريب غيرها من مواضيع المنقول الفلسفي، ونفذت آثارها في مختلف شعب المعرفة الإسلامية بالقدر الذي لم تنفذ به مواضيع المنقول الأخرى في هذه الشعب؛ فلا بدع إذن أن تذهب هذه الجهود سدى، وتنقلب هذه الآثار بالضرر على التفلسف العربي، كل ذلك بسبب الجهل بالأصول اللغوية الخاصة لهذه المقولات.

والثاني، أن يكون في إحدى الثقافتين أصل ليس له مقابل يوازيه في الثانية، لكن مقتضى التفلسف في هذه الأخيرة يُغني عنه، إما لتعارض مضمونه مع هذا المقتضى، أو لتفرعه من أصل آخر فيها؛ ونمثل على ذلك بالمبدإ «الأنطولوجي»

(36) طه، عبد الرحمان، **Langage et philosophie**، ص. 39-48.

المنقول الذي يقول بـ«أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» والذي خاض فيه متفلسفة الإسلام خوضا طويلا، إصرارا منهم على إثبات التوحيد على طريقة هذا المنقول، مع أن مبدأ التوحيد في الفكر الإسلامي أوسع استشكالا وأدق استدلالا، فما كان أغناهم به عن مثل هذا الخوض العقيم[37].

أ ـ مثال على الإخلال بمقتضى الاستغناء: وحتى نتعقب آثار الإخلال بمقتضى الاستغناء الذي هو حق لكل ثقافة من حيث هي كل متكامل، نقوم بتحليل الأصل الفلسفي المنقول، وهو: «الصانع عقل وعاقل ومعقول»؛ فقد بلغ متفلسفة الإسلام، بدءا من الفارابي وانتهاء بابن رشد، في الاشتغال بهذا الأصل ما لم يبلغه من ظفر بحق لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ والواقع أن هذا الأصل يبدو نفلا من القول أو خطلا من الكلام لو عورض بأصول الصفات الالهية في الفكر الإسلامي، وبيان ذلك من الوجوه الآتية.

أحدها، إن المقابل اليوناني للفظ «العقل» يكتنفه غموض كبير: فلا نجد في المفاهيم الفلسفية المنقولة مفهوما أشد لبسا ولا أعقد إشكالا من لفظ «اللوغوس»؛ فلنكتف بذكر أشهر معانيه الفلسفية: فقد يُطلق على أمور أربعة تفرق بينها الممارسة الفكرية الإسلامية، وهي: «الإدراك» و«الفكر» و«النفس» و«الروح»، كما قد يُطلق على «الصورة» التي تتجرد عن المادة، وعلى «السبب» الذي تُعقل به الأشياء، وعلى «النظام» الذي يتجلى فيها، وعلى «القانون» الذي تنضبط به، وعلى «الكلام الخارجي» الذي ينطق به اللسان في الظاهر، وعلى «الكلام الداخلي» الذي تضمره النفس في باطنها، وعلى «المناظرة» التي يدخل فيها الفردان فأكثر، وعلى «الحد» الذي يوضع لمفهوم مخصوص، وعلى «الدليل» الذي يقام على مدلول مخصوص.

أما لفظ «العقل» في الفكر الإسلامي، وإن تعددت معانيه واختلطت بسبب النقول المختلفة، فإنه يغلب استعماله في معنى «إدراك الأشياء على حقيقتها»؛ فإذا قال أحد المتفلسفة المسلمين: «الإله عقل»، وقرر أن المقصود بهذا القول هو: «أن الإله صورة مجردة تجريدا مطلقا عن المادة، وأنه يُدرك إدراكًا حقيقيا ذاته»، فإن الجمهور، على تقدير أنه يسلم بهذا التعبير على سبيل التساهل، فإنه لا يفهم منه إلا

(37) ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص. 214-222.

معنى «أن الإله يعلم الأشياء التي هي خارج ذاته على حقيقتها»؛ فأين هذا من ذاك!

والثاني، إن جَعْلَ الإله عقلا يُفضي، إما إلى جعل الإله صفة أو إلى جعل العقل ذاتا، ذلك أن «العقل» في الممارسة الفكرية الإسلامية هو منطقيا صفة تتصف بها الذات العاقلة كما أن «السمع» صفة تتصف بها الذات السامعة، فإن نحن جعلنا لفظ «الإله» مطابقا للفظ «العقل»، فإننا نكون قد أقمنا لفظ «الإله» مقام الصفة المرادفة لـ«الإلهية» أو لـ«الألوهية» كما لوأننا قلنا: «الإلهية عقل» أو «الألوهية عقل»، ثم إن مسمى «الإله» في الممارسة الإسلامية هو أنه «ذات علية هي محل كل الكمالات»، فإن جعلنا لفظ «العقل» دالا على ما يدل عليه لفظ «الإله»، صرنا إلى إقامة «العقل» مقام ذات مستقلة كما يكون العاقل ذاتا مستقلة كما إذا قلنا: «ذات الإله هي ذات العقل»؛ ونعلم أن القول الأخير هو أدل القولين على مقصود المنقول الفلسفي اليوناني، لأن العقل بحسبه ذات قائمة بنفسها يدعوها أصحابه باسم «الجوهر»، بحيث يصير مدلول القول السابق هو: «الإله الجوهر هو العقل الجوهر»، لكن هذا القول الأخير أبعد عن إفادة المعنى الذي يجوز أن تسنده الممارسة الإسلامية إلى القول: «الألوهية عقل»، وهو المعنى الذي يَصِير فيه لفظ «العقل» دالاً على «العلم بكل شيء»، فيرجع مدلول القول: «الألوهية عقل» إلى معنى «الألوهية هي العلم بكل شيء»؛ لكن الواحد من متفلسفة الإسلام لا يلبث أن يرده ردا، نظرا لأنه يعارض أصلا من أصوله المنقوله، وهو «أن الإله لا يعلم كل شيء، وإنما يعلم ذاته فحسب»؛ وهكذا، نرى أن ما يقبله المنقول الفلسفي تقريرا، يرده الاستعمال العربي ردا، وما قد تقبله العربية استعمالا، يرده التقرير الفلسفي ردا.

والثالث ـ إسناد العقل إلى الإله هو إقامة نمط في وصف الإله إلى جانب نمط الوصف الذي تداوله أهل الفكر الإسلامي؛ فمن المعروف أن البحث في الصفات الإلهية قد شغلت من هذا الفكر حيزا واسعا، كان منطلقه وقوف المفسرين على معاني «الأسماء الحسنى» التي جاءت في القرآن الكريم وفي الحديث الشريف، ثم اتجه هذا البحث اتجاهين: أحدهما، اتجاه التوسيع مع الصوفية الذين قاسوا عليها غيرها من الأسماء على قدر تغلغلهم في التجربة الروحية وتمكنهم من أسباب الإشارة، والثاني، اتجاه التضييق مع المتكلمين الذي غلب عليهم حصرها في سبع صفات هي: الحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام، مع اختلافهم في تحديدها اختلافا

مشهورا لا حاجة لشرحه هنا؛ ولا نجد أبدا في هذه الأنحاء الثلاثة للنمط الوصفي الإسلامي: أي التفسيري والصوفي والكلامي، ذكرا للفظ «العقل» لا كاسم للذات ولا كاسم للصفة ولا كاسم للفعل.

وإن نحن نظرنا في الممارسة الإسلامية وطلبنا فيها مقابلا للفظ «العقل» يكون أصلا جامعا لكل الصفات الإلهية كما هو العقل في المنقول اليوناني، لظفرنا فيها لا بمقابل يماثله، وإنما بمقابل يعارضه، وهو بالذات لفظ «الفعل»، فالصفة التي غلبت في هذه الممارسة على تصور أهلها للإله، هو أنه «الفاعل»، وليس أنه العاقل، حتى نسبت إليه الأفعال جميعها على طريق الحقيقة ونسبت إلى الخلق على طريق المجاز، وكيف لا تغلب هذه الصفة على هذا التصور، وقد أنزل الإله عليهم كتابا يصف نفسه فيه بأنه «الخالق لكل شيء»، وبأنه «الفاعل المختار»! ولا أدل على الفاعلية من الخالقية.

وهكذا، فحيث توسل المنقول الفلسفي في تحديد أخص الصفات الإلهية بمقولة نظرية مجردة، بل بأم المقولات المجردة، وهي «العقل»، فقد توسل أهل الفكر الإسلامي في ذلك بمقولة عملية مسددة، بل بأم المقولات المسددة، وهي «الفعل»[38]، فلا فعل بغير تسديد إلى مقصد مخصوص، بينما العقل قد يكون ولا مقصد معه، إذ تعلقه بالأسباب الظاهرة وحدها، ولا نظر له بالضرورة في المقاصد التي من ورائها، لأنها من خفي الأسباب التي لا يدركها من ذاته المحدودة ومن غير معونة خارجية.

ولما لم يكن للنمط الوصفي المنقول سبب يربطه بأصل محدد في الممارسة الفكرية المنقول إليها، فقد ظل طافيا على سطحها يشوش على النمط المتأصل، ويحدث ازدواجا فاحشا في تناول مسألة «الألوهية» تجلى في نقل مقولات أخرى لوصف الألوهية لا قِبل بها لأهل هذه الممارسة نحو «العشق» و«اللذة»، فقالوا: «الإله عشق وعاشق ومعشوق»، وقالوا: «الإله لذة وملتذ وملتذ به».

(38) رب معترض يقول بأن المنقول اليوناني مع «أرسطو» قد وصف« الإله» بكونه فعلا خالصا، نجيب على هذا الاعتراض بأن «الفعلية» في المنقول اليوناني إما فرع مبني على أصل هو «العقل» وإما صفة تسند إلى «العقل» كما في مقولته المشهورة «العقل الفعال»، بينما «الفعل» في المأصول الإسلامي، أصل يتفرع عليه العقل أو موصوف يسند إليه العقل كما في قولنا: «هو فعل عاقل».

والرابع - إن الجمع في المنقول بين «العقل» و«العاقل» و«المعقول» في وصف الإله هو جمع ذوات ثلاث في ذات واحدة، بينما الجمع المقبول في الفكر الإسلامي هو الجمع بين «الذات» و«الصفة»، ذلك أن العقل في المنقول، كما رأينا، جوهر، فهو إذن ذات، وأن العاقل ذات فاعلة للعقل والمعقول ذات مفعولة له؛ فيكون الجمع بينها مردودا إلى علاقات ثلاث هي: «ذات العقل هي عين ذات العاقل» و«ذات العقل هي عين ذات المعقول» و«ذات العاقل هي عين ذات المعقول»، بينما الجمع في القول المشهور لفئة من المتكلمين: «الصفة هي عين الذات»، يرجع مدلوله إلى أنها ليست شيئا زائدا على هذه الذات.

وهذا معناه أنه إذا كان إثبات «الذاتية» للصفة هو الأصل في الجمع الذي أخذ به المنقول الفلسفي، فإن إنكار أن تكون الصفة ذاتا إلى جانب الذات التي هي صفة لها هو الأصل في الجمع الذي أخذت به الممارسة الكلامية، فلنسم الأول «الجمع الذاتي» والثاني «الجمع الوصفي»؛ هذا، إلى أن الجمع الوصفي الكلامي لا يقابل إلا العلاقة الأولى من العلاقات الثلاث التي يتضمنها الجمع الذاتي المنقول، وهي: «أن ذات العقل هي عين ذات العاقل»؛ أما العلاقتان الأخريان وهي: أن «ذات العقل هي عين ذات المعقول»، وأن «ذات العاقل هي عين ذات المعقول»، فلم يشتغل المتكلمون بما يقابلهما، وإنما اشتغلت جزئيا بذلك فئة أخرى من أهل الفكر الإسلامي اشتهرت باستثمار الإمكانات التعبيرية لهذه اللغة في بلورة أفكارها، وهي «فئة الصوفية»، فقد عُرف أنها تقرر أحكاما في السلوك يصير بمقتضاها الفاعل مفعولا، كالقول بأن «المريد مراد» وأن «الذاكر مذكور» وأن «المحب محبوب»، فتكون قد أخذت بالمقابل الوصفي للعلاقة: «ذات العاقل هي عين ذات المعقول»؛ ويرجع ذلك أساسا إلى ما يدعونه من «مبدإ الخروج عن الصفات»، ومقتضاه أن السالك في سيره يخرج من صفة إلى أخرى إلى أن يخرج منها جميعا، فيكون الانتقال من «الفاعلية» إلى «المفعولية» هو أحد وجوه هذا الخروج.

وأما العلاقة الثالثة، وهي: أن «ذات العقل عين ذات المعقول»، فلم يُؤثَر عن فئة من أهل الفكر الإسلامي استعمال مقابل وصفي محتمل لهذه العلاقة الذاتية، إلا أن يكون هذا المقابل لا مقابلا بسيطا ومباشرا، وإنما مقابلا مركبا يتم بواسطة، بمعنى أن يكون حاصلا على جهة التعدية، كأن يقول القائل: «الإرادة هي عين المريد

والمريد هو المراد»، فتكون حينئذ «الإرادة هي عين المراد»، وهو المقابل الوصفي المطلوب.

وحاصل الكلام في مخالفة شرط الاستغناء الواجب في الأصول الفلسفية الخاصة بثقافة معينة، والذي أتينا بمثال عليه من وصف المنقول للإله بالعقل، أن هذه المخالفة قد تؤدي إلى تغييرات في هذه الأصول من وجوه عدة، فمنها قلب الترتيب، أي ما كان أصلا يصير فرعا (أخذ العقل مكانة الفعل)، وما كان مقدما يصير مؤخرا (جعل العقل سابقا على العاقل)، وقلب الطبيعة، أي ما كان بسيطا يصير معقدا (تعدد معاني العقل المنقولة)، وما كان مجموعا يصير مفرقا (تعدد الذوات المتعلقة بالعقل)، وما كان معلوما يصير مجهولا (جعل معنى العقل هو عقل الذات)، ولا يخفى ما في هذه المظاهر من القلب الناتج عن «إحداث فكر في فكر» من آثار في التشويش على المدارك والبلبلة للمعارف والإعاقة للقدرات الفكرية والإبداعية، فضلا عن الركاكة في التعابير والسماجة في الأساليب.

ب ـ الاختلاف الجزئي في الأصول الفلسفية بين الثقافات: إذا ثبت أن الثقافات الإنسانية تختلف في جزء من أصولها الفلسفية على الأقل، كما أن بعضها يستغني عن بعض في جزء من هذه الأصول على الأقل، لزم أن يثبت لكل واحدة منها الاستقلال في قدر من هذه الأصول، قل أو كثر، إذ لا يختلف إلا ما تفرد بشيء ولا يستغني إلا ما اكتفى بذاته، والتفرد والاكتفاء هما الدعامتان لكل استقلال صحيح، ولما كان للتفرد والاكتفاء هنا تعلق بالأصول الفلسفية، فإن كل ثقافة يجب أن تحظى بضرب من الاستقلال الفلسفي، إذ نصيبها منه يكون على قدر الأصول الفلسفية التي تتفرد بها وتكتفي.

فيلزم من ثبوت الاستقلال الفلسفي لكل ثقافة أن الفلسفة نسبية، وهذا يعني أنها تكون تابعة للثقافة التي تحتضنها، إلا أن هذه التبعية الثقافية للفلسفة ليست تبعية مطلقة ومحتَّمة، وإنما تبعية محدودة وموجَّهة، باعتبار توقفها على الأصول المميزة لهذه الثقافة دون لزوم توقفها على كل حقائقها وأحكامها؛ وعلى هذا، فليس في النسبية الفلسفية التي ندعو إليها ما يجعلها تَرِد عليها الاعتراضات التي تَرِد على ضروب أخرى من النسبية نحو «الوقوع في التناقض» و«الخروج إلى الشك» و«الانغلاق على الذات».

فالاختلاف الذي يتطرق إلى الأصول الفلسفية ليس اختلافا كليا، وإنما هو اختلاف جزئي، والاختلاف الجزئي لا ينفي الائتلاف الجزئي؛ فقد يوجد من الأصول الفلسفية ما لا نشك أنه يعم جميع الثقافات نحو: «أن الإنسان لا يوجد بنفسه، وإنما يوجد بغيره»، و«أن الإنسان ميت بظاهره» و«أن للإنسان بقية خفية بعد الممات»، كما أنه قد توجد أصول فلسفية مشتركة بين بعض الثقافات دون أخرى نحو: «أن للإنسان جانبين اثنين: جانب مادي وجانب روحي»، و«أن الإنسان مخلوق»، و«أن الإنسان نفخة ربانية» كما في الثقافات ذات الديانات السماوية؛ ويجوز أن تكون الثقافات كلها مشتركة في أصول فلسفية مثنى مثنى، فقد تشترك الواحدة منها مع أخرى في بعض هذه الأصول، وتشترك هذه الثقافة الثانية مع ثالثة في غير هذه الأصول، وهلم جرا، بحيث يكون كل أصل موجودا في ثقافتين اثنتين على الأقل، وبحيث لا تتميز الثقافة الواحدة إلا بمجموع أصولها الفلسفية؛ وكذلك يجوز ـ ولو كان الأمر بعيدا ـ أن تكون هناك ثقافة تشترك مع كل واحدة من الثقافات الموجودة في أصل أو أكثر، فلو وُجِدَت مثل هذه الثقافة، لكانت أقدر من غيرها على تحقيق التواصل الفلسفي بينها وبين غيرها.

كما أن الاستغناء الذي تظهر به الأصول الفلسفية ليس استغناء كليا، وإنما استغناء جزئيا، والاستغناء الجزئي لا ينفي الافتقار الجزئي؛ فقد يكون من الأصول الفلسفية ما قد يستفيد توسيعا في قوته الاستشكالية وترسيخا في قدرته الاستدلالية باستمداد بعض العناصر من غيره التي لولاها لبقي على ضيق استشكالي شديد أو قلق استدلالي شنيع، وقد تكون هناك أصول فلسفية تحصّل هذا التوسيع الاستشكالي والترسيخ الاستدلالي من غير استمداد مباشر لعناصر من أصول أجنبية، بل بمجرد القياس على طرقها في الاستشكال ومناهجها في الاستدلال، طلبا لتحقيق ضرب من التشاكل بين بناها.

ويجوز أن تتفاوت الثقافات في تعميق بعض الأصول الفلسفية المشتركة، فيكون لجوء بعضها إلى بعض نافعا في نقل هذا التعمق إليها؛ ويجوز كذلك أن توجد ثقافة تكون أحوج من كل الثقافات الأخرى إلى الاستعانة بعناصر أجنبية عنها لكي تفتح في أصولها إشكالات فلسفية وتقوي بها أدلتها المنطقية، من دون أن تكون هذه الأصول جميعها مفتقرة إلى غيرها، وإلا فقدت ما به تكون كيانا حضاريا متكاملا،

كما يجوز، على العكس من ذلك، أن توجد ثقافة هي أقل احتياجا من باقي الثقافات إلى الاستمداد من غيرها لطول باعها في التفلسف؛ لكن مهما بلغت الثقافة من الرسوخ الفلسفي، فإنها في رأينا لا يمكن أن تستغني كليا عن الانتفاع بغيرها، ذلك أن التفاوت في التغلغل في الأصول الفلسفية المشتركة ثابت بين الثقافات، ولا سبيل إلى محوه، فقد تتعمق إحداها في أصل فلسفي بقدر لم تتعمقه به ثقافة لها من التنوع الفلسفي ما ليس للأخرى، لأنه قد يكون هو الأصل الذي استفرغت فيه كل وسعها، واستحوذ على أفقها الفلسفي استحواذا، نظرا لأنه الركن الذي يدور عليه وجودها وبقاؤها، فتأتي في استشكاله والاستدلال عليه بما لا يستطيع غيرها، فتحتاج باقي الثقافات إلى الرجوع إليها فيه، والاسترشاد بها في تدقيق ما يقابله عندها.

وإذا تبين أن الأصول الفلسفية قد تختلف من ثقافة إلى أخرى، وأن بعضها قد يستغني عن بعض، لزم أن تتميز هذه الأصول باستقلال بعضها عن بعض، وأن تبقى على حالها في الاستقلال ما حفظت اختلافها واستغناءها؛ ومتى كان الاستقلال خاصية جوهرية للأصول الفلسفية، تَـوجَّـب على المترجم أن يعمل جاهدا على حفظ جوانب الاختلاف وجوانب الاستغناء فيها، فلا يطمسها ولا يحرفها ولا يوجهها بما يرفع عنها هذه الجوانب التي تصون استقلالها الأصلي؛ وغني عن البيان أن أجدر الأصول الفلسفية بالحفظ عند الترجمة ليست أصول الفلسفة المنقولة، لأنها باقية على حالها في نصوصها الأصلية، وإنما الأصول الفلسفية للثقافة الناقلة، نظرا لأن عمل المترجم وارد عليها، فإن أتاها بما يوافق أصولها، زاد في قوة استقلالها على قدر هذه الموافقة، وإن أتاها بما يخالف أصولها، نقص من هذا الاستقلال على قدر هذه المخالفة، كما أنه غني عن البيان أن أجدر الترجمات بالتأثير في المتلقي ليست هي الترجمات المخالفة للأصول الفلسفية، لأنها تستبدل بالاستقلال في الفهم والتحصيل التبعية فيهما، وإنما هي الترجمات الموافقة لهذه الأصول، نظرا لأنها تتوسل بما يخص المتلقي وبما بين يديه؛ ومفاد هذا في نهاية المطاف هو أن المترجم مطالَـب (بفتح اللام) بمراعاة حقيقة استقلال الأصول الفلسفية، ولا مراعاة لها ما لم يوجه عمله بالكيفية التي تجعل أسباب هذا الاستقلال تحضر فيه، ولا حضور لها فيه ما لم يحفظ طرقها الخاصة في الاستشكال الفلسفي وفي الاستدلال المنطقي.

2.3 ـ مبدأ جواز التبعية للترجمة في الفروع الفلسفية

1.2.3 ـ تحديد مفهوم «الفرع»: من المعروف أن «الفرع» مفهوم لا ينفك عن مفهوم «الأصل»، فالأصل هو ما انبنى عليه الفرع والفرع هو ما انبنى على الأصل، فهما معنيان متضايفان متعاكسان، إذ تكون صفات أحدهما عكس صفات الآخر؛ فلما كنا قد ذكرنا أن الأصل يتصف بـ«الاستقلال» و«البداهة» و«التقدم»، فإن الفرع سوف يتصف بـ«التبعية» و«إعمال النظر» و«التأخر»، إذ يجب علينا الرجوع إلى الأصل لنتبين حكم الفرع ونستدل عليه انطلاقا من الأصل.

غير أن ما يميز العلاقة بين الأصل والفرع عن غيرها من العلاقات المنطقية من مثل «علاقة اللزوم الصناعي» أنها علاقة طبيعية تداولية، والمقصود بكونها **طبيعية** أنها تحرز على خصائص الاستدلال الطبيعي، ومبنى هذا الاستدلال، كما تقدم، على اعتبار المضامين، فضلا عن اعتبار الصور، هذا إذا لم يقدم الاعتبار الأول على الاعتبار الثاني؛ والمقصود بكونها **تداولية** أنها تستوفي مقتضيات المجال التداولي من خصائص لغوية وخصوصيات عقدية واختصاصات معرفية[39]؛ ومتى كانت العلاقات الاستدلالية طبيعية تداولية اتسعت للحكم المضموني الحامل للمقومات التداولية اتساعها للصورة الاستدلالية على الأقل، بحيث قد تضعف هذه الصورة أو تختل أو تخفى، فيقوم المضمون بتعويض هذا النقص الصوري، وذلك بأن يقوى حيث تضعف الصورة ويستقيم حيث تختل ويظهر حيث تخفى؛ فمضمون الكلام الصريح والصحيح يستغني به المتكلم عن صورته الخفية والفاسدة، هذا على تقدير أن معايير الخفاء والفساد يتفق عليها الجميع.

وإذا عرفتَ ثِقَل المضمون في علاقة الأصل الطبيعية والتداولية بالفرع، فاعلم أن هذه العلاقة قد تتسع بالقدر الذي تنفذ إلى مضمونها الأصلي عناصر مضمونية أخرى لا تفي بها الصورة الاستدلالية الأصلية التي جُعلت لهذا المضمون الأول، ومعنى هذا أن الحقيقة الفلسفية الفرعية قد تنتسب إلى حقيقة أصلية مخصوصة مع حملها لعناصر مضمونية مختلفة عن عناصر هذا الأصل، فضلا عن العناصر التي تتفق فيها مع الأصل وتفتقر إليه فيها، أو قل، إن الفرع الفلسفي قد يطيق حمل ما لا

---

(39) طه، عبد الرحمان، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص. 243-272.

يطيقه الأصل الفلسفي، لا لكونه حقيقة أغنى منه وأوسع، وإنما لكون الجزء المضموني الذي يأخذه من الأصل قد تنضاف إليه عناصر لا تستنبط مباشرة من هذا الأصل.

2.2.3 ـ مبدأ الاشتراك المحدود للفروع الفلسفية: بناء على الاتساع الموجود في العلاقة الاستدلالية بين الحقيقة الفلسفية الفرعية والحقيقة الفلسفية الأصلية، يمكن أن نصوغ المبدأ الذي نصطلح عليه باسم «مبدإ الاشتراك المحدود للفروع»؛ ومضمونه هو كالتالي:

إن من الفروع الفلسفية ما لا يختلف باختلاف
الثقافات أو ما لا يستغني بعضه عن بعض.

فلنمض الآن إلى بيان مقتضى هذا المبدإ بما ينفعنا في إثبات التبعية الاتصالية، ولنقف على الركنين الأساسيين منه، وهما: «اتفاق الثقافات في الفروع الفلسفية»، و«افتقار الثقافات بعضها إلى بعض في الفروع الفلسفية».

1.2.2.3 ـ اتفاق الثقافات في الفروع الفلسفية: لا مراء في أن الثقافات يتأثر بعضها ببعض تأثُّرا يتخذ سبلا متعددة، مباشرة وغير مباشرة، وأن هذا التأثُّر ابتدأ مبكرا وما زال مستمرا، يتزايد في السعة وفي الشدة، حتى ظن البعض أننا غدونا على أبواب ثقافة واحدة تنضوي تحتها الإنسانية جمعاء انضواء، منبهرا بما شاهد من هول وسائل الاتصال، وما ترقبه من فحش الاحتواء الإعلامي للأرض ومن شدة الإقبال على ركوب الفضاء.

ونحن، وإن كنا لا نرى رأيهم، فإننا نسلم بتزايد التأثير بين الثقافات، فإن كان التأثير الأقوى يرجع من دون شك إلى الثقافة الغالبة، فإن للثقافة المغلوبة تأثيرا ولو قليلا من حيث قد لا تعلم الثقافة الغالبة، ولا تتوقع جهة هذا التأثير؛ ولنترك مسألة مصير الثقافات واتجاه تأثيرها إلى بيان كيفية تأثير بعض الحقائق الفلسفية من ثقافة مخصوصة في ثقافة أخرى بحيث تصير هاتان الثقافتان متفقتين في هذه الحقائق.

اعلمْ أن الحقائق الفلسفية، أصلية كانت أم فرعية، عند انتقالها من ثقافة إلى أخرى، لا تندفع اندفاعا في التأثير في الأصول الفلسفية للثقافة الأخرى، وإنما تبتدئ بالتأثير في فروعها الفلسفية، حتى إذا تمكن هذا التأثير من الفروع تمكنا،

أخذت هذه الحقائق تنقل تأثيرها شيئا فشيئا إلى الأصول الفلسفية التي تنبني عليها هذه الفروع، فإن امتنع عليها التأثير في الأصول، توقفت عند الفروع، مكتفية بإضافة مضامينها إلى مضامين هذه الفروع، مع افتقادها القدرة على دمج هذه المضامين بعضها في بعض، نظرا لأن هذا الدمج يستلزم الوصل بالأصول، وهو ما لم تستطع بلوغه؛ ولنوضح ذلك بمثال من المنقول الفلسفي أثر تأثيرا في الفكر الإسلامي، وهو الأصل: «**الإنسان هو حيوان عاقل**».

أ ـ وجوه التعارض بين الأصلين: اليوناني والإسلامي، لم يتجه هذا الأصل المنقول دفعة واحدة إلى أن يأخذ مكان الأصل الإسلامي، وهو: «**الإنسان مخلوق عامل**»[40]، بل أبقى، عند وروده على المجال التداولي الإسلامي، على هذا الأصل، وأخذ ينفذ على التدريج إلى الفروع التي يجوز أن تنبني عليه، وواضح أن سبب هذا الإبقاء ليس هو الرغبة في حفظ هذا الأصل التداولي، وإنما درء ما قد يثيره إقصاؤه في النفوس من ردة ونفرة، لظهور التعارض بين الأصلين من وجوه عدة:

أحدها ـ أن هذا الأصل المنقول يقول بـ«الحيوانية» حيث يقول الأصل الإسلامي بـ«المخلوقية»؛ ومعلوم أن الحيوانية في المنقول مرتبة من مراتب الوجود المتصلة بعضها ببعض حتى المبدأ الأول، لا انشغال في هذا الاتصال للرتبة الواحدة بما دونها، ولا انقطاع لها فيه عما فوقها، بينما المخلوقية في المأصول مرتبة منقطعة عن مرتبة الخالقية فوقها، ومنشغلة بما دونها، وهو خروجها من العدم ونشوؤها من الطين.

والثاني ـ أنه يقول بـ«العقل» حيث يقول الأصل الإسلامي بـ«العمل»؛ ومعروف أن العقل حقيقة مجردة لا تُعلم إلا بآثارها، بينما العمل حقيقة مسدَّدة تُعلم بذاتها وبآثارها معا، والعقل المجرد كذلك حقيقة ضيقة، إذ ينحصر في عالم النظر، بينما العمل حقيقة واسعة، إذ بإمكانه أن ينفذ إلى كل عالم عالم متى أخذ بأسباب التوجيه بواسطة القيم العملية.

والثالث ـ أنه يجعل من الحيوانية خاصية محددة لماهية الإنسان، بينما الأصل الإسلامي لا يجعل منها خاصية مميزة، وإنما قيمة موجِّهة، بمعنى أنها حقيقة لا

---

(40) تدبر الآية الكريمة: «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون»، 56، سورة الذاريات.

تصلح لتحديد الإنسان، وإنما لتقويمه، ولا يقَـوَّم بها الإنسان حتى يترك العمل، فالإنسان غير العامل حيوان[41]، ولا يكون الإنسان العامل حيوانا، وإنما يكون إنسانا حقا.

ب ـ فروع الأصل الإسلامي الممهدة للتأثير اليوناني: لننظر الآن في فروع الأصل الإسلامي: «**الإنسان مخلوق عامل**» التي عمل الأصل المنقول: «**الإنسان حيوان عاقل**»، على التأثير فيها، حتى ينفذ منها إلى الأصل الذي تفرعت منه، فيأخذ مكانه، وإلا فلا أقل أن يبدل فيه تبديلا؛ ونورد من هذه الفروع ثلاثة، وهي: «الإنسان حي» و«العقل مخلوق» و«العقل ضد الهوى».

أما الفرع الأول، وهو: «**الإنسان حي**»، فلقد ذكرنا أن «الحيوان» في الاستعمال التداولي الإسلامي لا يعد خاصية يوصف بها الجنس الذي يدخل فيه الإنسان بوصفه ينزل رتبة من مراتب الموجودات، وإنما قيمة يقدر بها سلوكه العملي متى اختل وانتقص؛ ولما كان الأصل اليوناني يورد لفظ «الحيوان» في معنى الخاصية الترتيبية للوجود الإنساني، فإنه يحمل المتلقي العربي على البحث عن خاصية تقابلها عنده، فيتأتى له ذلك بأن يستعمل لفظ «الحيوان» في معناه اللغوي، وهو «الحياة» مع زيادة معنى «التميز» أو قل «الامتياز»، أي أن الحيوان هو «الحياة المتميزة»، وهكذا يصير للعبارة المنقولة، وهي: «الإنسان حيوان»، المدلول التالي، وهو: «**الإنسان حي حياة متميزة**»، أو اختصارا «الإنسان حي» مع إضمار التميز[42].

ومن البين أن نسبة الحياة المتميزة إلى الإنسان سوف تزيد في إثبات صفة «المخلوقية» للإنسان التي يصفه بها الأصل الإسلامي، فلا شيء أدل على فعل «الخلق» من الحياة، إذ الخلق هو إخراج الشيء من العدم إلى الوجود أو قل من الموت إلى الحياة، فيكون الأصل المنقول قد بلغ النهاية في الإفصاح عن المخلوقية، فقد أخبر عنها بأدل شيء عليها، وهو الحياة المتميزة؛ وحيث إن مدلول «الحيوان»، بفضل الفرع الإسلامي: «الإنسان حي»، صار هو «الحياة المتميزة المخلوقة»، فإنه أضحى يدل بأبين وجه ممكن على المقصود من نسبة «المخلوق» إلى الإنسان في الأصل

---

(41) تدبر الآية الكريمة: «أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون»، 179، سورة الأعراف.
(42) ابن حزم، المصدر السابق، ص. 220.

الإسلامي، مما يؤهله لأن يسد مسده، فحيث نقول «مخلوق»، يكون من الأفصح أن نقول: «حيوان».

وأما عن الفرع الثاني، وهو: «**العقل مخلوق**»، فقد جاء في الخبر: «أول ما خلق الله العقل، قال له أقبل فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر، ثم قال وعزتي وجلالي ما خلقت أكرم علي منك، بك آخذ، وبك أعطي، وبك أثيب، وبك أعاقب»(43)؛ وإن وجود هذا الفرع في التداول الإسلامي قد فتح الباب لتأثير الأصل المنقول في الأصل الإسلامي من الجهات الآتية:

إحداها، أن العقل يصير ذاتا أو جوهرا بعد أن كان عرضا، لأن الخلق يتعلق أساسا بالذوات، وليس بالأعراض، إذ «لو كان [العقل] كما توهمه قوم أنه عرض، لما صح أن يكون أول مخلوق، لأنه محال وجود شيء من الأعراض قبل وجود جوهر يحمله»(44)؛ وبتحصيل العقل لصفة «الذات» بواسطة هذا الفرع، يصبح الأصل الإسلامي: «**الإنسان مخلوق عامل**»، مستعدا لتقبل جزء من تأثير الأصل المنقول: «**الإنسان حيوان عاقل**»، لأنه مبني على التسليم بأن العقل جوهر مقارن لجوهر المادة، لكنه قابل لمفارقته لتجرده عنها في ذاته.

والثانية، أنه يقيم الصلة بين الأصلين: اليوناني والإسلامي، المذكورين؛ فالعقل الذي خُـص به الإنسان في التعريف المنقول، يصير مسندا إلى معنى «الخلق» المأخوذ به في التعريف الإسلامي للإنسان، فيكون جامعا بينهما على الشكل الآتي: «**الإنسان حيوان عاقل، والعقل مخلوق، والمخلوق العاقل عامل**». ومتى وضعنا في الاعتبار أمرين هما: كون العقل ذاتا بموجب التأثير اليوناني، وكونه صفة للإنسان بموجب التداول الإسلامي، صار «العقل المخلوق» و«المخلوق العاقل» مترادفين، وصح لنا أن نقول: «**الإنسان هو العقل المخلوق العامل**»؛ فحينئذ، نستنتج هذا الحد الإسلامي بطريق خاصية التعدي من الحد اليوناني على هذا النحو: «**الإنسان حيوان عاقل، والعقل مخلوق، والعقل المخلوق عامل**».

وهكذا يقع نقل مفهوم «الإنسان» من عموم «المخلوقية» إلى خصوصية

---

(43) الراغب، الأصفهاني، **الذريعة إلى مكارم الشريعة**، تحقيق، د. أبو اليزيد العجمي، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، ص. 167.

(44) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص. 196-197.

«المخلوقية العاقلة»، إذ يصير الأصل الإسلامي حاملا لقيد جديد، أي لمضمون إضافي لم يكن يحمله من قبل، وهو «العاقل»، فيجب تقديره فيه واعتبار هذا الأصل مردودا إلى الصورة الظاهرة التالية: **«الإنسان هو المخلوق العاقل العامل»**

والثالثة، أن العقل يصير مخلوقا متميزا؛ ذلك أنه ليس ذاتا مخلوقة فحسب، بل يصبح أول المخلوقات، ثم إنه ليس أول المخلوقات، بل هو أفضل المخلوقات جميعا، مما يلزم عنه أن أولى الذوات بالخلق هو «العقل»، ومتى كان العقل أفضل المخلوقات، فإنه يحقق، على الوجه الأكمل، صفة المخلوقية التي يتصف بها الإنسان، فيكون العقل أولى بالدلالة على حقيقة الإنسان من غيره، فضلا عن أن هناك حقيقة فرعية متداولة، وهي أن الإنسان هو أفضل المخلوقات، فيثبت إذذاك تطابق «العقل» و«الإنسان»، وتتقرر المفاضلة بين الناس على أساس المفاضلة بالعقل، عملا بحقيقة فرعية مروية، وهي: «أن أفضل الناس أعقل الناس»[45]؛ فيتبين إذن أن الأصل المنقول: **«الإنسان حيوان عاقل»** حمل المتلقي العربي على الاستناد إلى الفرع الإسلامي: **«العقل مخلوق»**، لإظهار تميز العقل، خلقا وفضلا، هذا التميز الذي يجعله أنسب الأشياء للدلالة على تميز الإنسان.

وعلى الجملة، فإن مفهوم «الحيوان» في الأصل اليوناني: **«الإنسان حيوان عاقل»** أصبح بفضل تأثيره في الفرع الإسلامي: **«الإنسان حي»** يدل بأبلغ وجه على ما يدل عليه مفهوم «المخلوق» في الأصل الإسلامي: **«الإنسان مخلوق عامل»**، كما أن مفهوم «العقل» اليوناني أصبح بفضل تأثيره في الفرع الإسلامي: **«العقل مخلوق»** يدل بأبلغ وجه على ما يدل عليه مفهوم «المخلوق الإنساني» في الأصل الإسلامي، بحيث يكون تمام مدلول الأصل اليوناني هو: **«الإنسان حي بحياة متميزة مخلوقة خلقا متميزا تميز العقل الذي خلق به»**[46]، ويبقى مفهوم «العمل» الذي يتضمنه الأصل الإسلامي، والذي ينبغي أن توجد له أسباب في الأصل اليوناني حتى يكتمل لهذا الأصل الأخير التأثير المطلوب، ويسد مسد الأصل الإسلامي في توجيه الممارسة الفكرية الإسلامية؛ وهذا ما سوف يقوم به الفرع الإسلامي الثالث الذي سيتوسل به الأصل المنقول.

---

(45) جاء هذا الخبر عند الماوردي في كتابه **أدب الدنيا والدين**، ص. 29.

(46) تدبر الآية الكريمة: «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم»، 4، سورة التين.

وأما بصدد الفرع الثالث، وهو: «**العقل ضد الهوى**»[47]، فمن المعروف أن مفهوم «الهوى» من أغنى المعاني الفكرية في الممارسة الإسلامية، وأنه يدل على جملة الآراء والاعتقادات الفاسدة من جهة تأثيرها السيء في سلوك الإنسان، وحيث إن «العقل» يضاد «الهوى»، فإنه سيكون هو جملة الآراء والاعتقادات الصحيحة من جهة تأثيرها الحسن في سلوك الإنسان؛ فإذن بفضل التقابل بين العقل والهوى، ينضاف إلى معنى «العقل التجريدي» على مقتضى المنقول الفلسفي، معنى «العقل التسديدي» على مقتضى المأصول الإسلامي، ويصير العاقل من كان أيضا «فاعلا للخير»، أي جامعا إلى علمه، العمل به.

ولما أضحى العمل الصالح من موجبات العقل، فإن دلالة اسم الفاعل منه، أي «العاقل»، على معنى الناظر الذي وُضِع له ابتداء في الأصل اليوناني المذكور، والذي كان يمنع من نفوذ أثر هذا الأصل في الأصل الإسلامي المقابل، سوف يستعين في تحصيل هذا الأثر بدلالة ضده، وهو: «العامل»، كأنما صورة الأصل اليوناني الحقيقية هي: «**الإنسان حيوان ناظر عامل**»، وحيث إن العمل الذي يأتي به العاقل هو أفضل الأعمال لظهور الحسن والنفع فيه، أي الصلاح، فإن هذا الأصل يتخذ الصورة التالية، وهي: «**الإنسان حيوان ناظر عامل بعمل متميز**» أو، بناء على ما تقدم، يتخذ الصورة التفصيلية الآتية، وهي: «**الإنسان حي بحياة متميزة مخلوقة خلقا متميزا تميز قوة النظر والعمل التي خلق بها**»، فتجتمع لنا بذلك التأثيرات الثلاثة التي أحدثها الأصل اليوناني: «**الإنسان حيوان عاقل**» في الفروع الإسلامية الثلاثة، وهي: «**الحياة المتميزة**» و«**الخلق المتميز**» و«**العمل المتميز**».

وبواسطة هذه التأثيرات، سيتمكن الأصل اليوناني من التأثير في الأصل الإسلامي: «**الإنسان مخلوق عامل**»، ومن الاستحواذ تدريجيا على مكانته في الممارسة الفكرية الإسلامية وحصر إجرائيته في المجال الفقهي والمجال الروحي دون غيرهما؛ وبعد ما يستتب له الأمر في هذه الممارسة، فإنه سوف يسترد صورته الأصلية ذات التوجه التجريدي، هذا الاسترداد الذي يظهر في أمرين: أولهما، استبدال لفظ «الناطق» مكان لفظ «العاقل» في صيغة الأصل اليوناني المعلوم، بحيث تأتي على

(47) الراغب الأصفهاني، المصدر السابق، ص. 101-110؛ الماوردي، المصدر السابق، ص. 39؛ انظر كذلك ابن الجوزي، أبو الفرج، ذم الهوى، تحقيق مصطفى عبد الواحد، ط. القاهرة، 1962.

الوجه التالي: «**الإنسان حيوان ناطق**»؛ والثاني، حمل لفظ «الناطق» على ما يحمل عليه مقابله اليوناني «لوجيكون»، أي حمله على معنيين: أحدهما «**النطق الخارج بالصوت**» أي اللغة، والثاني «**النطق الداخل المركوز في النفس**» أي الفكر(48)، وهذا على خلاف الاستعمال المشهور للفظ «النطق» في اللسان العربي، إذ لا دلالة له فيه إلا على عملية التكلم(49).

وعلى الرغم من هذا التغيير في مفهوم «النطق» كيما يدل على عملية التفكر، فإن دلالته الأصلية هي التي تسبق إلى فهم المتلقي العربي، وحيث إن هذه الدلالة الأصلية لا تحمل أية صلة بمفهوم «العمل»، فلا قبل للمتلقي بأن يستفيد من القول: «**الإنسان حيوان ناطق**» أية جوانب عملية يرقى التمسك بها بسلوكه الإنساني، فلا يسعه حينئذ إلا سلوك أحد الطريقين: إما أن يتقيد تقيدا بالمضامين التجريدية التي يحملها الأصل المنقول، وينسلخ انسلاخا عن المقتضيات العملية للأصل الإسلامي المقابل، وهذا عينه ما استهدفه المنقول الفلسفي، وقد أدرك هدفه عند متفلسفة الإسلام وعند أغلب المتكلمين، وإما أن يحمل هذا القول على ما اشتهر من دلالات ألفاظه، فلا يقتنص منه شيئا ذا بال، لأن تميز الإنسان على الحيوان بالتكلم حقيقة مبتذلة مثلها في الابتذال مثل قولنا: «السماء فوقنا».

وعلى الجملة، فإن تأثير الحقائق الفلسفية المنقولة من ثقافة مخصوصة في حقائق فلسفية لثقافة أخرى يتم بواسطة الفروع الفلسفية، لا الأصول الفلسفية، للثقافة الناقلة؛ وعندئذ، فلا تخلو الفروع المنقولة، إما أن تكون متفقة مع فروع الثقافة الناقلة، وإما مختلفة، فإن كان الأول، فإنها تُعتمد في تحصيل الاتفاق في غيرها من الفروع، وإن كان الثاني، فإنه يُستعان بالفروع المتفق عليها للحد من هذا الاختلاف.

2.2.2.3 ـ افتقار الفروع بعضها إلى بعض في الثقافات: إذا صح أن كل ثقافة هي كيان متكامل، وأن هذا التكامل يحصل لها بموجب استقلال أصولها، صح معه أيضا أن التكامل لا يُوَرِّث أبدا صفة الكمال؛ فإن الثقافة، وإن تكاملت أصولها، فليست هي كاملة بذاتها، بل إنه لو حدث أن تحول الشعور بالتكامل عند

(48) الفارابي، **إحصاء العلوم**، ص. 75.

(49) انظر ابن سكيت، **إصلاح المنطق**، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1970.

أهلها إلى الشعور بالكمال، لأضر بهم وبغيرهم إضرارا، إذ يولد فيهم من قبيح الصفات والمسالك، إن غرورا أو طغيانا، ما يتأذى به غيرهم إذاية؛ والواقع أن الثقافة، كائنة ما كانت، على تكاملها تبقى محتاجة إلى الاستزادة من تقوية أصولها وتعدية فروعها، بل إن طلب هذه الزيادة هو الذي يضمن لها بقاء أصولها على حالها من الرسوخ وبقاء فروعها على حالها من التكاثر، إذ هذا الطلب يمدها بأسباب جديدة تمنع عن هذه الأصول والفروع من أن يدخل عليها التخلخل والاتئكال.

وبهذا الاعتبار، تكون الحقائق الفلسفية من الأمور التي تحتاج الثقافة إلى الاستزادة منها، حتى توسع آفاق عمل أصولها الفلسفية، وتجدد أسباب إثمارها الفكري، إلا أن الحقائق الفلسفية التي تنقلها عن ثقافة مخالفة لا يمكن أن تكون هي الأصول التي تختص بها هذه الثقافة، وإلا صارت إلى «إحداث فكر في فكر» لا يكون منه إلا المضرة على الثقافة الناقلة، وإنما يجب أن تكون هي فروعها الفلسفية المكملة لفروع أصول ثقافتها الخاصة، وقد تتصف الفروع المنقولة بالتكميل، سواء أكانت مبنية على أصول مشتركة أم كانت مبنية على أصول خاصة.

أ ـ نوعا الاشتراك في الأصول الفلسفية: قد ذكرنا أن الاشتراك في الأصول الفلسفية على ضربين: «الاشتراك الكلي»، إذ من الأصول ما هو مشترك بين جميع الثقافات، و«الاشتراك الجزئي»، إذ من الأصول ما تشترك فيه مجموعة محدودة من الثقافات.

فإن كان الأول، أي اشتراك جميع الثقافات في بعض الأصول الفلسفية، فإن الثقافات قد تختلف في استثمار هذه الأصول الكلية، استشكالا أو استدلالا، فقد تولد إحداها من الحقائق الفلسفية غير ما تولده منها ثقافة أخرى أو تولد منها أقل مما تولده هذه الأخيرة، فيتعين عليها تدارك ما فاتها من إمكانات الاستثمار للأصول التي تشترك فيها مع كل الثقافات، فإن هي تعاطت لذلك، فقد تفتح، فيما سبق لها أن حققته من هذه الإمكانات، أبوابا للتفلسف لم تكن تتبدى في أفقها، فضلا عن زيادة إمكانات لم تكن لتنهض بها لولا اتصالها بغيرها؛ أما إن هي تقاعست عن ذلك، فإنها، بالجمود على الفروع التي بنتها على أصولها الفلسفية، قد يدخل عليها من التحجير ما يضر بها أيما إضرار، فضلا عن أنها تكون قد حرمت نفسها من أسباب الزيادة من هذه الفروع ومن إمكان استثمارها في الاستشكالات والاستدلالات الفلسفية.

وإن كان الثاني، أي اشتراك بعض الثقافات في مجموعة من الأصول الفلسفية، فإن كان ما تبنيه إحداها على هذه المبادئ من فروع يختلف عما تبنيه ثقافة أخرى على هذه المجموعة أو يزيد عليه، فإنه يليق بهذه الأخيرة أن تنظر فيه وتقارنه بما فرعته على هذه الأصول، فإن وَجـَدت أن هذا الاختلاف هو جار مجرى الاختلاف في المنظور الذي يجعل المختلفين ينظران إلى الحقيقة الواحدة من موقعين اثنين بحيث لو تبادلا موقعيهما لرأى أحدهما ما كان يراه الآخر، أو وجدت أن هذه الزيادة زيادة فضل دخلت فيها نظيرتها، توسعة على فكر أهلها، لا زيادة حاجة تسد بها نقصا في قدرتهم الاستشكالية والاستدلالية، جاز لها أن تصرف هذه الفروع المختلفة أو المزيدة، فقد يؤدي نقلها إلى تشويش في المنظور أو تحويج إلى ما ليست إليه حاجة، أما إن وجدت أن هذا الاختلاف جار مجرى الاختلاف في الرتبة الذي يكون منوطا بتفاوت في الإدراك الحاصل من موقع واحد، بحيث يكون قد اعتاص على أحد المدركين الوقوف على الحقائق التي وقف عليها الآخر أو وجدت أن هذه الزيادة تنبئ عن دخول طور في التفريع يرقى بالطور الذي سبقه، فإنه يحسن بها أن تجتهد في نقل هذه الفروع المختلفة أو المزيدة لكي تستعين بها على مزيد التعمق لإشكالاتها الفلسفية ومزيد الترسيخ لأدلتها المنطقية، فقد يكون ترك هذا النقل سببا في إضعاف قدرتها على المنافسة الفكرية والتدافع مع غيرها مما هو في جنسها، فيكون مآلها، إما الانغلاق المذموم أو القضاء المحتوم.

أما إذا انبنت الفروع المكملة على أصول خاصة بالثقافة المنقولة لا وجود لنظائر لها في الثقافة الناقلة، فإما أنها تشترك في صفات مخصوصة مع بعض الفروع من هذه الثقافة الثانية، وإما أنها تختلف عنها اختلافا؛ فإن كان الأول، فقد تتوسل الثقافة الناقلة بهذه الصفات الجامعة في الوصل بين الفرع المنقول والأصل الذي انبنى عليه نظير هذا الفرع فيها، علما بأن العلاقة بين الأصل والفرع، كما وضحنا، هي علاقة طبيعية مرنة تقبل إضافة عناصر مضمونية أجنبية إلى مضمون الفرع؛ وإن كان الثاني، فقد تحتاج الثقافة الناقلة إلى تقويم اتجاهها في الاستشكال وتصحيح مسالكها في الاستدلال لكي تزيد من قدرة وعيها أو تعالج آفات فيها، فتكون الفروع المنقولة بفوارقها البارزة نافعة نفعا في هذا التقويم الاستشكالي والتصحيح الاستدلالي.

لكن إذا تخلت الثقافة عن نقل ما يكملها من الفروع الفلسفية، سواء تلك التي

شاركت فروعها الخاصة في بعض الصفات أو تلك التي فارقتها فيها، فإنها تكون قد ألغت الجوامع الفلسفية حيث كان ينفعها أن تبديها، وأبدت الفوارق الفلسفية حيث كان يفيدها أن تلغيها، فتكون كمن سار في طريق ومطلوبه في طريق غيره، جالبة عليها المضار حيث تظن أنها تدفعها عنها دفعا، وأقل هذه المضار أن تقصر عن إفادة الغير قصورها عن الاستفادة منه، وأشدها أن تموت في أحضانها روح التفلسف الصحيح.

ب ـ **مثال على استمداد بعض الفروع الفلسفية**: إذا نحن قارنا بين المنقول الفلسفي اليوناني والفكر الإسلامي من هذه الجهة، وهي جهة الحاجة إلى استمداد بعض الفروع الفلسفية من الغير، وجدنا أمثلة غير قليلة من هذه الفروع المكملة ولو أن من الفروع والأصول الفلسفية التي استمدها هذا الفكر ما كان ضرره أكثر من نفعه؛ ومن الفروع المكملة، نخص بالذكر بعض التقابلات، وهي: «التقابل بين الوحدة والكثرة»، و«التقابل بين المادة والصورة»، و«التقابل بين العلة الفاعلة والعلة الغائية»، و«التقابل بين الحركة والسكون»، و«التقابل بين القوة والفعل»، و«التقابل بين الوجود والماهية»، و«التقابل بين الوجود والعدم»، و«التقابل بين النظر والعمل»، و«التقابل بين النظر والتناظر»، ويطول بنا المقام لو ذهبنا نعدد هذه الأمثلة ونحللها، وإنما نكتفي بالنظر في واحد منها ربما كانت الحاجة إليه أشد من غيره، وهو «التقابل بين الجوهر والعرض».

لا يخفى أن آثار التقابل بين الجوهر والعرض نفذت في مختلف شعب المعرفة الإسلامية، بدءا من العقائد الدينية وانتهاء بالمعارف العلمية ولو أن هذا التأثير كان أظهر في الفلسفة وعلم الكلام منه في غيرهما؛ ويرجع ذلك إلى أن هذا الفرع الفلسفي المنقول يشترك مع فروع إسلامية متعددة، فضلا عن انبنائه على أصل كلي لا تتزحزح عنه الممارسة الإسلامية، نظرية كانت أم عملية، وهو «مبدأ المقابلة»؛ فإذا كانت الثقافة الإسلامية تشترك مع بعض الثقافات الأخرى في العمل بهذا المبدإ، فإنها تتميز عن كثير منها في سعة هذا العمل ورسوخه، إذ لا قطاع منها يخلو من التوسل بهذا المبدإ في تحديد مفاهيمه وتفريع مسائله، حتى إننا نذهب إلى أنه المبدأ الغالب في تكوين المعرفة الإسلامية العربية، وأنه لا طريق إلى الإحاطة بخصائص هذه المعرفة من غير ربطها بهذا المبدإ، أو اعتماده في تحديد أو تفريع مبادئها الأخرى، بما فيها «مبدأ

المماثلة» نفسه، ذلك أن المقابلة في هذه الثقافة، كما سبق ذكره، على نوعين: مقابلة الشيء بما يخالفه، ضدا أو نقيضا، وهو ما عرف باسم «المعارضة» أو قل «المغايرة»، ومقابلة الشيء بما يوافقه، مِثْلا أو شبيها، وهو ما عرف باسم «المطابقة» أو قل «المماثلة»؛ فلابد في المماثلة من مواجهة الشيء بمثله، حتى يظهر تشاكل صفاتهما، وواضح أن هذه المواجهة عمل تقابلي صريح؛ وقد غابت عن بعض النقاد هذه الحقيقة الخطابية التي تميز الثقافة العربية، إذ توهم أن المماثلة لا تقابل فيها، فأقرها مبدأ عاما للمعرفة الإسلامية كما فعل ذلك المستشرقون من قبله، ظانا أنه أصاب مقتل التراث.

ولما كان «الجوهر» و«العرض» معنيين متقابلين، فقد مهد لهما هذا التقابل الطريق للتفرع على مبدإ متأصل في الممارسة الإسلامية وللدخول في علاقات مختلفة مع الفروع التي انبنت على هذا المبدإ، ذلك أننا لو فرضنا أن هذين المعنيين وردا على هذه الممارسة في استقلال أحدهما عن الآخر، لتعسر تقبلهما وطال تمثلهما، لأن إدراك الفهم الطبيعي للشيء في اتصال بمقابله أهون عليه من أن يدركه في انفصال عنه، لاسيما وأن هذين المفهومين يدلان في الاستعمال العادي بوجوه ترفع التقابل بينهما، فـ«الجوهر» لفظ فارسي استعمل في معنى «الحجر النفيس» كما استعمل لفظ «العرض» في معنى «متاع الدنيا»، وليس بين ظاهر المعنيين تعارض أبدا، فالحجر النفيس من متاع الدنيا أيضا، بل قد يكون أدل من غيره على هذا المتاع كما في قولنا: «ولو أنك تملك أنفس الأحجار، فلا تملك إلا متاع الدنيا».

فإذن على أساس هذا التقابل بين الجوهر والعرض في دلالاته المختلفة، ينبغي لنا أن ننظر في بعض الفروع الإسلامية التي ازدوجت بهذا الفرع المنقول، وأن نوضح كيف أنها وجدت فيه ما يمدها بأسباب الاستشكال الفلسفي:

أولها، «التقابل بين الباقي والفاني»: فمعلوم أن التقابل بين الباقي والفاني قد ضبط كثيرا من حقائق هذه الممارسة نحو «العلاقة بين الخالق والمخلوق» و«العلاقة بين العاجل والآجل» و«العلاقة بين الجسم والروح» و«العلاقة بين الحس والمعنى» وغيرها؛ فسوف يجد هذا التقابل في العلاقة بين الجوهر والعرض ما يُلبس غرضه لباسا فلسفيا، فالجوهر يمتنع زواله متى كان من الجواهر المفارقة كـ«العقول» أو من الماهيات المجردة التي تخلد في عالم المثل، بينما العرض هو ما يمتنع دوامه، فالجواهر

أشياء تبقى كما يبقى «الخالق» و«الروح» و«المعنى» و«الآجل»، في حين أن الأعراض أشياء تفنى كما يفنى «المخلوق» و«الحس» و«الجسم» و«العاجل».

والثاني، «التقابل بين المستغني والمفتقر»: ليس هذا التقابل أقل حضورا في الممارسة الفكرية الإسلامية من سابقه، فأحد تجلياته الأساسية هو: «التقابل بين الكامل والناقص»، فما كان كاملا استغنى بذاته، وما كان ناقصا افتقر إلى غيره؛ ومنها أيضا «التقابل بين الواجب والممكن»، فما كان واجبا اكتفى بنفسه، وما كان ممكنا احتاج إلى غيره، ومنها كذلك «التقابل بين الأصلي والفرعي»، فما كان أصلا تعلق بذاته، وما كان فرعا اضطر إلى التعلق بغيره؛ وسيكون «الجوهر» في التقابل المنقول هو الطرف الذي يبرز فيه معنى الاستغناء و«العرض» هو الطرف الذي يبرز فيه معنى الافتقار، فالجوهر، في التعريف الفلسفي، هو الشيء القائم بنفسه، حادثا كان أو قديما، والعرض، هو الشيء القائم بغيره، إذ يفتقر في وجوده إلى شيء يقوم به؛ فكما أن الجواهر أشياء مستغنية، فكذلك يكون «الكامل» و«الواجب» و«الأصل»، وكما أن الأعراض أشياء مفتقرة، فكذلك يكون «الناقص» و«الممكن» و«الفرع».

والثالث، التقابل بين الذاتي والوصفي: لقد شغل هذا التقابل الممارسة الإسلامية بقدر كبير حتى جعلت منه مدار شعبتها العقدية فيما عرف باسم «مسألة الذات والصفات»؛ وليست هذه المسألة هي مظهره الوحيد ولو أنها أشد مظاهره في هذه الممارسة، فتجد منها كذلك «التقابل بين الحقيقة والاعتبار» و«التقابل بين الحقيقة والمجاز» و«التقابل بين النفس وعوارضها» و«التقابل بين الخبر والمخبر عنه» و«التقابل بين الفاعل والفعل» و«التقابل بين الحال وذي الحال»؛ وسوف يستعين هذا الفرع الإسلامي في إثراء إشكالاته وإخراج استدلالاته بما تضمنه الفرع المنقول من إمكانات فلسفية غنية، فالجوهر شيء موجود وجودا لا في موضوع، أي هو ذات مستقلة، بينما العرض شيء موجود في موضوع، أي هو صفة متعلقة بالغير؛ فتكون «الحقيقة» و«النفس» و«الجسم» و«المخبر عنه» و«الفاعل» و«ذو الحال» ذوات مستقلة كالجواهر، ويكون «الاعتبار» و«المجاز» و«العارض» و«الخبر» و«الفعل» و«الحال» صفات متعلقة كالأعراض.

وعلى الإجمال، لا يصح أن الفروع الفلسفية قد تتفق في جزء منها جميع

الثقافات أو بعضها فحسب، بل يصح كذلك أن هذه الثقافات، إن كلا أو بعضا، تجد الحاجة إلى اقتباس فروع فلسفية من غيرها لتكميل ممارستها الفلسفية، إن توسيعا لفروعها أو ترسيخا لأصولها، وكلما اجتهدت في سد هذه الحاجة، ضمنت لنفسها أسباب النهوض بمستواها الفكري، كما مهدت لغيرها طرق الاستمداد من عطائها الفلسفي.

وإذا تقرر أن الثقافات المختلفة قد تتفق فروعها الفلسفية وقد يفتقر بعضها إلى بعض، فلا يلزم أبدا من ذلك أن الخصوصية الفلسفية لكل منها تضعف أو تتلاشى على التدريج بسبب هذا الاتفاق وهذا الافتقار؛ فلقد أثبتنا أن الاتفاق في الفروع الفلسفية يقابله الاختلاف في الأصول الفلسفية، وأن الافتقار في الفروع يقابله الاستغناء في الأصول، وما دامت الأصول مختلفة بين الثقافات ومستغنية بذاتها، فإنها لا محالة تثمر فروعا كثيرة أو قليلة تحمل وجوها من التفاوت بينها وبين غيرها؛ وإذا حدث أن ازدوجت بها مضامين أو فروع منقولة، فقد تتولد من هذا الازدواج حقائق فلسفية جديدة لا نظير لها في الثقافة التي نُقلت منها هذه المضامين أو الفروع؛ فما بقيت بعض الأصول الفلسفية على حالها في الاختلاف والاستغناء، فإنها تبقى حاملة للأسباب التي تحفظ الخصوصية الفلسفية من الضعف أو التلاشي، كائنة ما كانت أشكال وأعداد التجدد الذي تدخل فيه فروعها الفلسفية، أما إذا أخذ يطرأ عليها التغير في صفاتها، سواء بسبب ثقل الفروع المنقولة أو بسبب إحلال أصول منقولة محلها، فإن الخصوصية الفلسفية للثقافة الناقلة يصيبها من التصدع على قدر ما أصاب أصولها الفلسفية من وجوه التغير الناتجة عن استنساخ غيرها.

وإذا اتضح أن الفروع الفلسفية قد تتفق بين الثقافات الإنسانية، وأن بعضها قد يفتقر إلى بعض، لزم أن تتميز هذه الفروع بتبعية بعضها لبعض، وأن تبقى على حالها في التبعية ما بقي اتفاقها وافتقارها؛ ومتى كانت هذه التبعية خاصية أساسية للفروع الفلسفية، تعين على المترجم أن يجتهد اجتهادا في حفظ جوانب الاتفاق وجوانب الافتقار فيها، فلا يمحوها ولا يحرفها ولا يتصرف فيها بما يرفع عنها هذه الجوانب التي تصون تبعيتها الفرعية، ولا يخفى أن أَوْلى الفروع الفلسفية بهذا الحفظ عند الترجمة ليست فروع الفلسفة المنقولة، لأن نظر المترجم فيها لا يغير منها إلا كما تغير القراءة من النص المقروء، وإنما فروع الفلسفة الناقلة، لأن عمله ينصب عليها

ويقصد المشاركة في إبراز تأثيرها؛ فإن جاءها بما تتفق فيه مع الفروع المنقولة أو تفتقر فيه إليها، أدى ذلك إلى تقوية علاقتها بها وتوسيع إمكاناتها الفلسفية، وإن جاءها بما تختلف فيه مع هذه الفروع أو تستغني فيه عن هذه الفروع، أفضى ذلك إلى زعزعة علاقتها بها والتشويش على إمكاناتها الفلسفية، كما لا يخفى أن أَوْلى النقول بالتأثير في المتلقي ليست هي النقول التي تختلف مع الفروع الفلسفية المنقولة وتستغني عنها، نظرا لأنها تعمل على ترسيخ الانفصال بينهما، وإنما النقول التي تتفق مع هذه الفروع وتفتقر إليها، لأنها تتوسل فيها بما يزيد أسباب الاتصال بينهما.

وهذا يعنى في نهاية الأمر أن المترجم مطالَب باعتبار حقيقة جواز التبعية في الفروع الفلسفية، ولا اعتبار لها ما لم يوجه عمله بالكيفية التي تجعل أسباب هذه التبعية تبرز فيه، ولا بروز لها فيه ما لم يحفظ طرق الاستشكال الفلسفي والاستدلال المنطقي التي تتفق فيها مع الفروع الفلسفية المنقولة، وتفتقر فيها إليها.

● وخلاصة القول في هذا الفصل أننا أبطلنا المبدأين اللذين ترجع إليهما أسباب تبعية الفلسفية العربية للترجمة، وهما: «مبدأ الإطلاقية» الذي يوجب التسليم باستقلال الفلسفة المنقولة بكل مجالات المعرفة الإنسانية، و«مبدأ الإلزامية» الذي يوجب القول بالاضطرار إلى الفلسفة المنقولة في العلم بأي مجال من مجالات المعرفة؛ كما أثبتنا صحة مبدأين مقابلين هما: «مبدأ النسبية المحدودة للأصول الفلسفية» الذي يقضي باختلاف واستغناء بعض الأصول الفلسفية، و«مبدأ الاشتراك المحدود للفروع الفلسفية» الذي يقضي باتفاق وافتقار بعض الفروع الفلسفية، واستثمرنا المبدأ الأول في بيان وجوب الاستقلال عن الترجمة في الأصول الفلسفية، والمبدأ الثاني في بيان جواز التبعية للترجمة في الفروع الفلسفية.

وهكذا، فبمراجعة التصور الإطلاقي والإلزامي السائد للفلسفة وإقرار تصور يوجب الاستقلال في الأصول الفلسفية ويجيز التبعية في الفروع الفلسفية، تَمَكَّنَّا من تمييز طريقين في ترجمة الفلسفة: أحدهما، يستند إلى التصور السائد للفلسفة، وإليه يرجع سبب تبعية الفلسفة العربية للترجمة، أصولا وفروعا، وهذا الضرب من التبعية أسميناه بـ«الاتباعية»، فإذن **الاتباعية هي عبارة عن التبعية في الأصول والفروع الفلسفية معا**، ونحن نردها ردا لما ذكرناه من عيوب التفكير وآفات التعبير التي

تسبب فيها للمتلقي، فتضر بلسانه وعقله غاية الضرر؛ والثاني، ينبني على التصور الجديد للفلسفة الذي يجعلها مستقلة في أصولها، تابعة في فروعها؛ وعلى أساس هذه التبعية الفرعية، ينبغي تحديد وجوه التواصل وأشكال الاتصال بين العطاءات الفلسفية لمختلف الثقافات متى أريد لكل عطاء فلسفي نهوض سليم بنفسه وإنهاض نافع بغيره، وقد أطلقنا على هذا الضرب من التبعية اسم «الاتصالية»؛ **فإذن الاتصالية هي عبارة عن الاستقلال في الأصول والتبعية في الفروع**، ونحن نقبلها قبولا لما ذكرناه من أبواب الاستشكال الفلسفي وآفاق الاستدلال المنطقي التي تفتحها للمتلقي، فتنفع لسانه وعقله غاية النفع.

وعلى هذا، فإن التعارض الذي تجلى في الممارسة الفكرية العربية بين «مبدإ استقلال الترجمة» و«مبدإ تبعية الفلسفة» ينحسم ويحل مكانه توافق يجلب للفلسفة استقلالا يضاهي استقلال الترجمة، فقد اتضح أن الفلسفة على نوعين: فلسفة اتباعية لا استقلال فيها للأصول ولا للفروع، وهي التي تعارض الترجمة، وفلسفة اتصالية لا تبعية فيها إلا في الفروع، وهي التي توافق الترجمة في استقلالها. وإذا تقرر أن الفلسفة اتصالية لا اتباعية، وأنها مستقلة استقلال الترجمة، لزم أن يقوم بين مختلف الثقافات تكافؤ في حقوق الممارسة الفلسفية، وتفهم لعطاءاتها الفلسفية الخاصة، وتفاهم بين الفلسفة المنقولة والفلسفة الناقلة، بحيث تكون وظيفة الناقل أن يحمل الأصول الفلسفية على حصول الاستقلال فيها حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك، ويحمل بعض الفروع على حصول التبعية فيها، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك.

● ومحصول كلامنا في مسألة الصلة بين الفلسفة والترجمة هو أن هذه الصلة تنبني على تعارض صريح اتخذ وجوها أربعة هي: «التعارض بين شمولية الفلسفة وخصوصية الترجمة»، و«التعارض بين معنوية الفلسفة ولفظية الترجمة»، و«التعارض بين عقلانية الفلسفة وفكرانية الترجمة»، و«التعارض بين تبعية الفلسفة واستقلالية الترجمة»، وجوها لا ينفع في رفعها، بالإضافة إلينا، تلك المحاولات التي قامت في مواطن الفلسفة المنقولة، والتي تميزت بالمبادرة إلى مراجعة طرف الترجمة، ثم بناء تصور للفلسفة على أساس هذه المراجعة، نظرا لأن واقع تبعية الفلسفة العربية للترجمة جلب لها آفات في التعبير والتفكير لا خروج منها إلا بالابتداء بمراجعة التصور الذي ساد عن الفلسفة عموما، وقد جعلنا من واجبنا في هذا الباب الثاني النهوض

بهذه المراجعة للفلسفة، فكان أن أثبتنا لها صفات أربعا:

أولاها، أن شمولية الفلسفة ليست شمولية جامعة، وإنما **شمولية نموذجية** تستغني بالشواهد المثلى عن حصر الأفراد كلها.

والثانية، أن معنويتها ليست معنوية تجريدية، وإنما **معنوية قصدية** تستبدل الفهم السياقي بالإدراك المجرد.

والثالثة، أن عقلانيتها ليست عقلانية ضيقة، وإنما **عقلانية متسعة** تستبدل النقد المستنِد بالنقد المجرد والبرهان الموسع بالبرهان المضيق.

والرابعة، أن تبعيتها ليست تبعية اتباعية، وإنما **تبعية اتصالية** تستبدل التبعية المقيدة في الفروع الفلسفية بالتبعية المطلقة في الأصول الفلسفية.

وهكذا، نكون، من خلال هذه المراجعة للفلسفة، قد استخرجنا بعض خصائص ما نسميه بـ«**الفلسفة الحية**» في مقابل «**الفلسفة الميتة**» بأوصافها التقليدية؛ فالفلسفة عندنا فلسفتان اثنتان لا ثالثة لهما: إحداهما منبنية على التصور القديم للفلسفة الذي يتعارض مع حقيقة الترجمة، وقد تبين أن هذا التصور يسند إلى الفلسفة شمولية تقوم على إحصاء الأفراد، ومعنوية تأخذ بتجريد المعنى من عناصره الإحالية والاستعمالية، كما يسند إليها عقلانية تقوم على النقد النظري المجرد والبرهان الصوري المضيق، وتبعية تنبني على تقليد المنقول الفلسفي، أصولا وفروعا، وهي الفلسفة الميتة التي جمد عليها الفكر الإسلامي العربي إلى حد الآن والتي لا حظ له في الإبداع فيها ولو سعى إلى ذلك ما سعى؛ والثانية مبنية على تصور جديد يجعلها ذات شمولية نموذجية ومعنوية قصدية وذات عقلانية متسعة وتبعية اتصالية، فتكون متضمنة لأسباب التلاؤم مع حقيقة الترجمة، فبفضل «النماذج» التي تستند إليها شموليتها، تستوفي ما تقتضيه الترجمة من الخصوصية، وبفضل «القصود» التي تقوم عليها خاصيتها المعنوية، تفي بما تستوجبه الترجمة من اللفظية، كما أنها بواسطة «الاتساع» الذي تتصف به عقلانيتها، يكون لها نصيب من الفكرانية التي تتحدد بها الترجمة، وبواسطة «الاتصال» الذي تتصف به تبعيتها، يكون لها حظ من الاستقلالية التي تتميز بها الترجمة، وهذه هي الفلسفة التي انحجب عنها الفكر الإسلامي العربي منذ زمن طويل والتي بها وحدها يصير بمقدوره أن يرقى إلى أفق الاجتهاد الصحيح ويدخل باب الإبداع الصريح.

الباب الثالث

النموذج النظري للترجمة العربية للنص الفلسفي

الطريقة التحصيلية في ترجمة الفلسفة

الآن وقد عرفت أن الترجمة تتصف بخصائص أربع نسميها بـ«الخصائص الأصلية للترجمة»، وهي: «الخصوصية» و«اللفظية» و«الفكرانية» و«الاستقلالية»، وعرفت أن الفلسفة، لكي لا تتعارض معها وتكون فكرا حيا، يجب أن تتصف هي الأخرى بخصائص أربع نسميها بـ«الخصائص التجديدية للفلسفة»، وهي: «النموذجية» و«القصدية» و«والاتساعية» و«الاتصالية»، فاعلمْ أن ضروب ترجمة الفلسفة سوف تختلف باختلاف وجوه مراعاتها للصفات التجديدية للفلسفة؛ وهاهنا حالات أساسية ثلاث:

الأولى، قد لا تراعي الترجمة أية صفة من الصفات التجديدية للفلسفة، بحيث تبقى على حالها من التعارض الكلي مع الفلسفة ولو أن هذه الأخيرة تتوسل بها توسلا.

والثانية، قد تراعي الترجمة بعض هذه الصفات التجديدية للفلسفة، بحيث يرتفع هذا التعارض من جانب البعض الذي تمت مراعاته، فيبقى بينهما تعارض جزئي.

والثالثة، قد تراعي الترجمة جميع الصفات التجديدية للفلسفة، بحيث يرتفع التعارض كليا بينهما، فيكون التوافق على تمامه بينهما.

فنحصل على ضروب ثلاثة للترجمة نحتاج إلى تفصيل القول في كل واحد منها بالوقوف على آثاره في الممارسة الفلسفية العربية، ولنبدأ بوضع أسماء خاصة لهذه الضروب من الترجمة ستتضح في موضعه علة تخيرنا لها من دون غيرها، فنسمي الضرب الأول الذي لا يحفظ أية خاصية من الخصائص التجديدية للفلسفة باسم «الترجمة التحصيلية»، والضرب الثاني الذي يحفظ بعضها باسم «الترجمة التوصيلية»، والضرب الثالث الذي يحفظ جميع هذه الخصائص باسم «الترجمة التأصيلية».

يتعين علينا في مطلع كلامنا أن ننبه على أن هذا التقسيم المتعلق بترجمة الفلسفة يختلف عن التقسيمات العامة المعلومة لطرق الترجمة، هذه التقسيمات التي، وإن تباينت تباينا، في نوع معاييرها وفي عدد أقسامها، تجتمع كلها على المقابلة بين الترجمة الحرفية القاصدة للأمانة والترجمة الحرة القاصدة للإبانة، والمقابلة بين اعتبار المضمون واعتبار الصورة، علما بأن المقابلتين ولوأنهما متشابهتان، ليستا بالضرورة متطابقتين، فقد تتعلق كل من الأمانة والإبانة بالمضمون كما قد تتعلق كل منهما بالصورة، ونورد هنا بعض وجوه التمييز بينهما:

أ ـ أن تقسيم الترجمة إلى «تحصيلية» و«توصيلية» و«تأصيلية» هو تقسيم خاص بترجمة النصوص الفلسفية من حيث وجوه اعتبار أوصافها التجديدية المميزة لها والـمُوَفِّقَة بينها وبين الأوصاف الأصلية للترجمة، بينما تقسيم الترجمة إلى طرفين متباينين: «الترجمة الحرفية» و«الترجمة الحرة» هو تقسيم يعم نقل جميع النصوص، فلسفة أو غيرها، من حيث وجوه اعتبار صيغها ومضامينها[1]، فالتقسيم الأول إذن هو التقسيم لـ«طرق التفلسف» التي تسلكها ترجمة النصوص الفلسفية، بينما التقسيم الثاني هو تقسيم لـ«طرق التبليغ» التي تسلكها ترجمة عموم النصوص.

ب ـ أن تقسيم طرق التفلسف للترجمة، وإن اختلفت عن طرق التبليغ فيها، فإنها تتوسل بها، لا بالضرورة توسل الواحد بالواحد كما إذا كانت الترجمة التحصيلية لا تتوسل إلا بالترجمة الحرفية أو كانت الترجمة التأصيلية لا تتوسل إلا بالترجمة الحرة أو كانت الترجمة التوصيلية لا تتوسل إلا بطريق تبليغي ثالث للترجمة وسط بين هذين الطرفين، وإنما قد تتوسل بها توسل الواحد بالكثير، فقد تتبع كل واحدة من طرق التفلسف الترجمية طرقا تجمع إلى العمل بمقتضى الأمانة، العمل بمقتضى الإبانة، زيادة أو نقصانا؛ فقد يجد المترجم في النص الأصلي معنى فرعيا يفتقر إليه المتلقي

(1) من المعلوم أن هذا التقسيم التقابلي المشهور لطرق الترجمة لا يمنع من قيام طرق أخرى تنزل رتبا متوسطة بين هذين الطرفين: الطريقة الحرفية والطريقة الحرة؛ وقد تعددت أسماء طرق الترجمة وتقابلاتها عند المنظرين والمحللين للعمل الترجمي، فهناك التقابل بين الترجمة الدلالية والترجمة التواصلية، والتقابل بين الترجمة الصورية والترجمة الدلالية، والتقابل بين الترجمة اللغوية والترجمة الثقافية، والتقابل بين الترجمة المكشوفة والترجمة الملبوسة، والتقابل بين الترجمة الشفافة والترجمة الملونة، والتقابل بين الترجمة الأمينة والترجمة المبينة، والتقابل بين الترجمة المباشرة والترجمة غير المباشرة، والتقابل بين الترجمة المعتبرة للمؤلف والترجمة المعتبرة للمتلقي، والتقابل بين الترجمة المُبْعِدة والترجمة المُقَرِّبة.

بموجب وجود معنى فرعي عنده يستدعيه، فيتوسل في ذلك بالطريقة الحرفية، إظهارا لوقوع الاتصال بين ثقافة صاحب النص وثقافة المتلقي، أو يعترضه في هذا النص أصل خاص بثقافة المؤلف لا سبيل إلى استفادة المتلقي منه، متى بقي على حاله لِتعذر وصله بالفروع في ثقافة المتلقي، ناهيك عن وصله بالأصول، فيتوسل المترجم في ذلك بالطريقة الحرة، توليدا لإمكانات استثماره في ثقافة المتلقي، أو يظفر في النص بأصل مشترك وقع استثماره فيه من وجوه قد تجتمع إلى وجوه استثماره في ثقافة المتلقي، فيلجأ المترجم في ذلك إلى طريق وسط، تسهيلا لدمج هذه الوجوه في ثقافة المتلقي.

ج ـ أن طرق التفلسف الترجمية توجب على المترجم أن يكون متحققا بالفلسفة تحقق الفيلسوف الذي يتولى ترجمة نصوصه، لأن الغاية منها هي تزويد المتلقي بالقدرة على التفلسف، بينما طرق التبليغ لا توجب عليه ذلك، لأن الغاية منها تقف عند حد إطلاع المتلقي على ما عند الغير؛ ولا يستطيع المترجم أن يُوَرِّث المتلقي القدرة على التفلسف ما لم يكن هو نفسه متمكنا من ناصية الفلسفة، فقد يكون النص الذي يريد نقله مخلا بهذه الصفة أو تلك من صفات الفلسفة الحية، فيكون نقله على وجهه الذي له في الأصل، ضارا بهذه القدرة عند المتلقي، فيحتاج المترجم إلى تقويمه من هذه الجهة، حتى يدفع هذا الضرر عن المتلقي، ولا سبيل له إلى ذلك ما لم تكن ملكته في الفلسفة تضاهي ملكة صاحب النص من هذا الجانب على الأقل، أما إن هو أراد أن يكتفي بالتبليغ دونما حاجة إلى اعتبار مقتضى التفلسف، فقد يستطيع أن ينقل إلى المتلقي ما لا يقتدر على تأليفه كما يستطيع الراوي أن ينقل القول الذي وضعه غيره، عَـلِـم بحقيقة معناه أم لم يعلم، مع وجود فارق بينهما، وهو أن المترجم ينقل من لغة غير لغة المتلقي، في حين أن الراوي ينقل من لغة هي لغة المتلقي نفسها.

وبعد أن بينا الفروق الثلاثة الأساسية التي تفصل بين طرق التفلسف وطرق التبليغ في ممارسة الترجمة، نمضي إلى بسط القول في طرق التفلسف، واحدة واحدة.

1 ـ خصائص الترجمة التحصيلية للفلسفة

لقد تقدم أن الترجمة التحصيلية ضرب تفلسفي من ضروب ترجمة الفلسفة لا يحفظ شيئا من الصفات التجديدية للفلسفة كما حددناها، وهي «الشمولية النموذجية»

و«المعنوية القصدية» و«العقلانية المتسعة» و«التبعية الاتصالية»، تترتب على ذلك النتائج الثلاث الآتية:

أولاها، أن ترك هذه الصفات هو رجوع بالفلسفة إلى صفاتها التي تتعارض مع العمل الترجمي، وهي «الشمولية الجامعة» و«المعنوية التجريدية» و«العقلانية المضيقة» و«التبعية الاتباعية».

والثانية، أن المترجم التحصيلي يتولى نقل الفلسفة بجمعية مكوناتها الأصلية والفرعية، مستعملا في ذلك كل الطرق التبليغية التي تمكنه من هذا النقل الشامل.

والثالثة، أن المترجم التحصيلي يستحوذ عليه هم اللغة، فيتتبع المكونات اللسانية للنص الفلسفي المراد نقله، ناظرا في صيغها الصرفية وبناها التركيبية، وعاملا على نقلها بتمام كيفياتها وكل مقتضياتها إلى اللغة الناقلة.

أو قل، باختصار، إن عمل المترجم التحصيلي يتصف بخصائص ثلاث، هي: «التعارض الكلي» و«النقل الكلي» و«التوجه اللغوي»، فلنبسط الكلام في مظاهر وآثار هذه الخصائص مع التمثيل عليها بالممارسة الفلسفية العربية.

1.1 ـ التعارض الكلي

من البيِّن أن ممارسة الترجمة في سياق نصوص فلسفية ذات خصائص تعارض هذه الممارسة نفسها، تجعل المترجم يُخرِج نقولا لا توفي بأغراض هذا الضرب من الفلسفة الذى أطلقنا عليه اسم «الفلسفة الميتة» كما إذا كان النص يتحدث عن المعاني الكلية، ضاربا لها أمثلة من الواقع الثقافي للمنقول، فيأتي المترجم إلى هذا النص، فينقله بما ذُكر فيه من أمثلة خاصة، فلا يجد المتلقي بين يديه إلا شواهد لا تعنيه في شيء، مع أنه يُطلَب منه أن يستحضر فيها المعاني الكلية المنقولة، أو كما إذا كان النص يتكلم عن الصور المجردة، متوسلا في بيان ذلك بما اشتغل به صاحبه من رياضة تأملية، معتزلا في كهف أو منقطعا في خلوة، فيتولى المترجم نقل هذا الكلام في المجردات ونقل بيانه من الحسيات، فلا يظفر المتلقي في هذا الكلام إلا بمقاصد مرتبطة بسياقها الاستعمالي، مع أنه مطالَب بأن يقتنص فيه معاني مجردة تجريدا كاملا، أو كما إذا كان النص يتحدث عن الاستدلال البرهاني الذي لا شك معه، مستعملا في توضيح ذلك عبارات اللغة المتداولة، فيعمد المترجم إلى نقل هذا النص على تمامه،

دافعا بترجمته إلى المتلقي الذي لا يجد فيها إلا أدلة لا تنفك عن مضامينها، بينما المطلوب منه أن ينفذ إلى صور استدلالية مستقلة عن هذه المضامين، أو أخيرا كما إذا أورد النص حقائق فلسفية فرعية تختلف باختلاف الثقافات، فينقلها المترجم بحذافيرها، موهما بأنها معان تلزم الجميع، فلا يظفر المتلقي في نقله إلا بمعان قد يستغني عنها بغيرها مما هو مألوف له، مع أنه مطالَب بأن يرفعها إلى رتبة الحقائق التي لا تعلم بغير هذا النقل.

وهكذا، فإن هذا الضرب من الترجمة يجعل المتلقي يتنازع فكرَه نوعان متعارضان من المقتضيات الخطابية، أحدهما، محددات الواقع الترجمي التي تتغلغل في التخصيص والتقييد؛ والثاني، موجبات المطلوب الفلسفي التي توغل في التعميم والإطلاق، هذا التنازع الذي يؤدي به إلى التذبذب في استيعاب مقاصد المنقول والتعثر في تكوين ملكته الفلسفية.

2.1 ـ النقل الكلي

لما كان المترجم التحصيلي يأتي عملا تتعارض فيه الوسائل التبليغية للترجمة مع المقاصد الفلسفية المطلوبة بواسطتها، وكان باقيا على حاله في التمسك بالأوصاف التقليدية للفلسفة، مع استحالة تغيير الأوصاف الأصلية للوسائل التبليغية، فإنه يتوقف في الحكم على الحقائق الفلسفية التي ينقلها، ويسلم بها تسليم من لا يملك من الأمر شيئا، فيدخل في نقل هذه الحقائق نقلا مستفيضا شاملا لا يتردد في الاعتقاد بوجوبه ولا بصواب عمله، كما لا يتردد في التصرف في اللغة المنقول إليها بالوجوه التي قد تخرجها عن عاداتها في التبليغ، حتى لا يضيع شيء من هذه الحقائق الفلسفية، لتسليمه بصدقها على المنقول إليه صِدْقَها على المنقول منه.

وهكذا، يصير المترجم التحصيلي إلى نقل جميع الحقائق التي يصادفها في النصوص التي بين يديه، تستوي عنده في ذلك الأصول الفلسفية الخاصة التي تتميز بها اللغة المنقولة، والتي لا نظير لها في اللغة الناقلة والأصول الفلسفية العامة التي قد تشترك فيها هاتان اللغتان، كما تستوي عنده في ذلك الفروع الفلسفية المبنية على الأصول الخاصة والفروع الفلسفية المبنية على الأصول المشتركة؛ ولئن جاز نقل الحقائق المشتركة، أصولا وفروعا، لظهور أسباب للتواصل التعبيري والتشابه الفكري بين اللغتين، فإن القول بجواز نقل الحقائق الخاصة، أصولا وفروعا، يعترضه وجود

أسباب للتفاوت التعبيري والاختلاف الفكري بين اللسانين، لكن المترجم التحصيلي لا يبالي بهذا التباين في التعبير والتفكير، فقد يَرُدُّ أسبابَه إلى ظواهر لغوية عرضية، إن لم ينسبه إلى قصور فلسفي في اللغة الناقلة، قصور لا يُـدفع في نظره إلا بحملها على استيفاء مقتضيات اللغة المنقولة.

3.1 ـ التوجه اللغوي

لما كان المترجم يسلم بالصفات التقليدية للفلسفة، على تناقضها مع صفات العمل الترجمي، فإنه يصير إلى الظن أنه قد يدفع ضرر هذا التناقض بأن يبذل قصارى جهده في الانتباه إلى خصائص الصياغة اللفظية والبناء التركيبي التي وردت بها عبارة النصوص المراد نقلها، فيتشدد في الحفاظ عليها في اللغة المنقول إليها، غير ملتفت إلى ما قد يخالفها في هذه اللغة، ظنا منه أن هذه الأخيرة تحتاج إلى توسيع ما ضاق فيها أو إلى تكميل ما نقص منها، كأنما المترجم يعوض عن ضعفه في القدرة على الاجتهاد الفلسفي برسوخه في القدرة على تقليد العبارة، وإلا لكان قد ترك أوصاف الفلسفة الموروثة، وطلب غيرها مما يُحْيي به القدرة على التفلسف عند المتلقي .

ولا شك أن التمسك بظاهر التعبير للغة المنقولة، صرفا وتركيبا، يؤدي بالمترجم التحصيلي إلى تقديم طريق الترجمة الحرفية على غيرها من طرقها التبليغية ، ذلك أنها تمكنه من الظهور بالقيام بشرط الأمانة في أداء عبارة المنقول، لئلا يضطر إلى الدخول فيما لا طاقة له به من ممارسة التفلسف المطلوب في كل ترجمة حقة، كما سنوضح ذلك في موضعه؛ لكن ذلك لا يعني وقوف المترجم عندها وحدها، بل كلما سنحت له الفرصة للتظاهر بالتفلسف إلا واهتبلها، حتى لا يظن أحد به العجز عنه، فيعمد إلى الطرق الأخرى، مثل الطريقة الحرة بمراتبها المختلفة، متوسلا بها في إخراج بعض الحقائق الفلسفية المنقولة على مقتضى اللسان الناقل، لا سيما منها تلك التي تكون لها نظائر مألوفة في هذا اللسان، لذا لا نعدم أن نجد في الترجمة الفلسفية الواحدة **مستويات نقلية مختلفة**، وإن غلب بعضها على البعض الآخر، نظرا لتفاوت مستويات التمكن من الحقائق الفلسفية المنقولة.

مما تقدم، يتضح أن المترجم التحصيلي يُبقي على التعارض حيث كان يجب عليه الاجتهاد في رفعه، وأنه أيضا يحرص على نقل كل الحقائق الواردة في النص الفلسفي حيث كان يتعين عليه حذف بعضها على الأقل؛ كما أنه يتشدد في نقل كل أشكال

العبارات الواردة في هذا النص حيث كان ينبغي له تغيير بعضها على الأقل، وما ذلك إلا لأنه يتخذ من النص الفلسفي الأصلي موقف من يريد أن يتعلم منه، وأن يحصّل ما فيه، فمثله في ذلك مثل «طالب العلم» في إقباله على تعلم ما يُلقَّن تلقينا، فلا ينظر فيه ولا يسأل عنه؛ ولما كانت هذه الروح التعلمية هي الوصف المميز لهذا النوع من المترجمين في تعاملهم مع النصوص الفلسفية الأصلية، اصطلحنا على تسمية طريقتهم هذه باسم «الطريقة التحصيلية».

فالمترجم التحصيلي إذن عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التحصيل، لا فارق بينه وبين المتعلم إلا أن هذا يتلقى تعلمه بقصد التمكن فيه، وهو يتلقاه بقصد تمكين المتلقي منه.

وحينما يجد المتلقي بين يديه نقولا تحمل على تحصيل الفلسفة كما يحصّل العلم، ويأخذ في التزود منها على مقتضى هذا التحصيل، فإنه لا محالة سائر في طريق لا يوصله إلى اكتساب القدرة على التفلسف، وإنما يفضي به إلى الجمود على ما اختزنه في ذاكرته من مضامين المنقول، معتقدا أنها علم يجب حفظه، لا فكر يجوز رفضه؛ وليس بدعا حينذاك أن تطغى على ممارسته الفلسفية صبغة التكرار والاجترار، وألا يتعدى أفق اجتهاداته فيها حد التوفيق والتلفيق.

ومتى اتضح أن التعارض الكلي بين الصفات الأصلية للعمل الترجمي والصفات التقليدية للفلسفة المنقولة، يؤدي إلى العجز عن ممارسة التفلسف بما يتلاءم وصفات الترجمة، وأن النقل الكلي للأصول والفروع الفلسفية للغة المنقول منها، يفضى إلى تقليد طريقتها في التفكير، وأن التوجه اللغوي إلى صيغها وتراكيبها يحمل على تقليد طريقتها في التعبير، يلزم من ذلك كله وجود آفات في النقول التحصيلية يكون ضررها على قدرة المتلقي في التفلسف بحسب درجة اختلاف طريقة لسانه في التعبير والتفكير عن طريقة اللسان المنقول فيهما، فإن كان هذا الاختلاف قويا، كان ضرر هذه النقول أشد، وإن كان ضعيفا، كان هذا الضرر أخف.

وإذا نحن رجعنا إلى اللسان العربي وأخذنا بعين الاعتبار ما يتميز به من خصائص تبليغية تفصله عن لغة المنقول الفلسفي، أدركنا كيف أن الآفات الناتجة عن الترجمة التحصيلية التي أصابت النقل العربي للعبارات الفلسفية اليونانية، كان لها أشد

الإضرار بقدرة المتلقي على التفلسف؛ وحتى نتبين مظاهر هذا الإضرار، نقف عند أخص آفة نتجت عن الطريقة التحصيلية بالإضافة إلى اللسان العربي، وهي ما سمي بـ«آفة التطويل».

2 ـ بيان آفة التطويل

إن التطويل عبارة عن زيادة التعبير الملفوظ على المضمون المطلوب بما يؤدي إلى تبعيد الطريق إلى إدراك هذا المضمون، وقد عرضت آفة التطويل للترجمات العربية للفلسفة واتخذت فيها صورتين أساسيتين: «صورة سقم» و«صورة حشو».

1.2 ـ تطويل السقم

ليس المقصود بـهذا الضرب الأول من التطويل ما وقعت فيه بعض الترجمات من «بُعد» عن معاني النص الأصلي بسبب سوء فهم بعض عباراته أو فقراته، وإنما المقصود به إيراد هذه المعاني ـ سواء أُحسِن فهمها أو لا ـ في تراكيب ملتوية «تبتعد» عن المقتضيات النحوية للتركيب العربي السليم.

وبهذا الصدد لا يمكن أن ننكر الحقائق التاريخية الثلاث الآتية:

إحداها، أن مترجمي الفلسفة فيما أسميناه بـ«الطور الابتدائي» اختلفت قوتهم في الترجمة كما اختلفت هذه القوة بين فترات عمر المترجم الواحد، فقد يبتدئ ضعيفا في الترجمة، ثم ينتهي قويا فيها.

والثانية، أن من هؤلاء المترجمين من كان، على اتساع سمعته وكثرة نقوله، معروفا بين معاصريه بعسر عبارته، إن لم يكن بسقمها من أمثال «يوحنا بن البطريق» و«ابن الناعمة» و«أسطات» و«متى بن يونس».

والثالثة، أن المترجمين لم يتبينوا قط أنه يجوز أن يكون من «الحقائق» الواردة في النصوص الفلسفية التي تولوا نقلها إلى اللسان العربي، ما يرجع الأصل في تقريره إلى الأعراض اللغوية الخاصة باللسان اليوناني، فنحتاج إلى أن نغيره بالقدر الذي نخرجه عن بعض صفاته الأصلية على الأقل أو يحسن بنا أن نستغني عنه كليا لخلوه من الفائدة بالإضافة إلى المتلقي العربي أو لامتناعه على النقل المقبول.

ومتى وضعنا في الاعتبار هذه الحقائق التاريخية الثلاث بشأن الترجمة: «الاختلاف في قوة الترجمة» و«ضعف بعض المترجمين» و«الاعتقاد في استقلال

المضمون الفلسفي عن لغته الأصلية»، أمكننا تصور حرص المترجمين الشديد على أن ينقلوا المضامين الفلسفية نقلا تقترب عبارته في تركيبها أشد ما يكون الاقتراب من عبارة الأصل اليوناني، فتحاكيها في عناصرها، عددا وشكلا وترتيبا.

1.1.2 ـ مثال السقم في الجملة: لنوضح ذلك بمثال مستمد من موقف المترجمين من تركيب الجملة؛ فنحن نعلم أن الجملة الاسمية العربية لا تحتاج في بنائها إلا إلى عنصرين هما: «المبتدأ» و«الخبر»، على خلاف الجملة اليونانية التي يرد فيها ما يسمي بـ«الرابطة الوجودية»، لكن النقلة، لما لم يتبينوا أن هذا العنصر ليس إلا عَرَضا لغويا خاصا باللسان اليوناني، ولا لزوم له في اللسان العربي، فإنهم صاروا إلى إثباته في الجملة العربية؛ وهكذا، فقد أنشأوا في اللغة العربية جملا طويلة لا يمكن إنكار سقمها التركيبي نحو: «الإنسان هو أبيض» (بدل «الإنسان أبيض») و«الإنسان ليس هو أبيض» (بدل «ليس الإنسان أبيض»)، و«يوجد إنسان عادلا» أو «إنسان موجود عادلا» (بدل «الإنسان عادل») و«يوجد لا إنسان عادلا» (بدل «غير الإنسان عادل») و«ليس يوجد لا إنسان لا عادل» (بدل «لا أحد غير الإنسان بغير عادل»)[2].

ولو أننا قبلنا من هؤلاء المترجمين مذهبهم في تطويل الجملة العربية، فلا شيء يمنعنا من تطويلها أكثر مما طولوها؛ فقد أجازوا استعمال الأداة: «هو»، بين مبتدإ، معرفة كان أو نكرة، وبين خبر هو نكرة، على خلاف القاعدة النحوية التي تقضي بتوسط هذه الأداة بين معرفتين، وأنزلوها منزلة لفظ «موجود» على خلاف القاعدة الصرفية التي تجعل من «هو» ضميرا، ومن «موجود» صفة؛ وإذا كان الأمر كذلك، فيجوز إذن أن ننشئ جملا يتكرر فيها لفظ «موجود» عددا لا يحصى، إذ يكفي أن نستبدل فيها كل مرة لفظ «موجود» مكان «هو»، وذلك كالتالي:

«الإنسان عادل» ← «الإنسان هو عادل» ← «الإنسان موجود عادلا» ← «الإنسان هو موجود عادلا» ← «الإنسان موجود موجود عادلا» ← «الإنسان هو موجود موجود عادلا» ← «الإنسان موجود موجود موجود عادلا»...

2.1.2 ـ مثال السقم في النص: لما كان هذا التركيب الثلاثي مردودا في اللسان العربي، فقد لزم أن يكون كلام أرسطو بصدده هو أيضا مردود في النحو

(2) الفارابي، كتاب العبارة، ص. 111-139.

العربي، إلا أن النقلة أبوا إلا أن ينقلوا هذا الكلام بحذافيره، فأضحى نقلهم عبارة عن وصف صريح التناقض وفاسد التركيب، مثل أن يكون اللفظ «صح»، تارة كلمة (بمعنى فِعْل)، وتارة ليس كلمة، وأن يجمع في السياق الواحد بين الألفاظ: «هو» و«إنه» و«يكون»، من غير تنبيه المتلقي على وجوه الصلة بينها، وهي وجوه قد لا يجدها هذا الأخير في تداوله الطبيعي للغة العربية، إذ تنزل تلك الألفاظ جميعها في هذا النقل منزلة «الكلمة الوجودية».

وإذا كان الأصل في التركيب هو الجملة، وكانت بنية الجملة التي أقرها المترجمون سقيمة، فإن ما تفرع من هذا الأصل سوف يكون هو الآخر سقيما، فتكون بذلك نصوص بأكملها موسومة بالركاكة، إذ يقع فيها الإخلال بمختلف ضوابط التركيب من تقديم وتأخير، وتعدية ولزوم، وتعريف وتنكير، وتقييد وقصر، وحذف وذكر، ووصل وفصل، وإيجاز وإطناب، كما يقع الإخلال بمعاني الحروف والأدوات، فضلا عن الخروج عن أساليب البيان العربي وما ينبني عليها من مراعاة مقتضى الحال.

ولا يتسع المجال هنا لإيراد جملة من هذه النصوص السقيمة والاشتغال بتحليلها وإبراز وجوه مخالفتها لمقتضيات التركيب العربي؛ وقد نجد في ترجمة كتاب الخطابة لأرسطو نماذج متعددة لهذه النصوص الركيكة، حتى كاد أن يكون هذا الكتاب، حسب علمنا، أردأ نقل فلسفي وصل إلينا؛ ويكفينا أن نورد هنا نصا قصيرا اشتهر في الفلسفة اشتهارا وأحاطه متفلسفة الإسلام بأبلغ عناية، وهو مطلع مقالة «الزاي» من كتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو من ترجمة «أسطات»، ولنطلق على هذا المطلع اسم «نص تعدد الهويات»، وهو التالي:

> «إن الهوية تقال على أنواع كثيرة على ما فصَّلنا أولا في القول الذي ذكرنا فيه على كم نوع يقال الشيء، فمنها ما يدل على الشيء وأنه هذا الشيء، ومنها مايدل على أنها كيفية أو كمية أو شيء آخر من الأشياء التي تُحمل بالقول على مثل هذا النوع، فإذن تقال الهوية على هذه الأنواع، فبيِّن أن الهوية الأولى من هذه هي التي تدل بماذا هو وهذا هو الدليل على الجوهر، فإنا إذا قلنا في الشيء هذا كيف هو، نقول إما صالح وإما طالح ولا نقول إنه إنسان، وإذا سُئِلنا ما هو، لا نقول إنه أبيض ولا

حار ولا ذو ثلاثة أذرع، بل إنه إنسان أو إله وأما سائر الأشياء، فتقال هويات لأنها للهوية التي على هذه الحال، فبعضها كميات وبعضها كيفيات وبعضها منفعلات وبعضها شيء آخر مثل هذا»[3].

قد نستخرج من هذا النص من وجوه الفساد التركيبي ما يأتي:

أ ـ التقديم والتأخير: ليس في النص اليوناني ما يدل على ضرورة استعمال الجملة الإسمية بدل الجملة الفعلية، لأن الغالب في اليونانية أن يتقدم الاسم، بينما الغالب في العربية أن يتقدم الفعل، فكان الأَوْلَى أن تنقل العبارة الأُولى[4] كما يلي: «تقال الهوية على أنواع كثيرة»، كما وقع تأخير اسم الإشارة في الجملة: «إذا قلنا في الشيء هذا كيف هو؟» بينما الأصل فيه التقديم.

ب ـ تعدية الفعل بما لا يُعَدَّى به: جرت تعدية الفعل: «قال»، بالحرف «على»، في الجملة الأولى وفي الجملة: «على كم نوع يقال الشيء» وكذا في الجملة: «فإذن تقال الهوية على هذه الأنواع»، بينما المشهور أن تقع تعدية هذا الفعل بحروف أخرى، مثل: «عن» (قال عنه) و«ل» (قال له) و«ب» (قال به) و«ف» (قال فيه)، كما وقعت تعدية الفعل: «دل» بحرف الباء في الموضع الذي ينبغي أن يعدى هذا الفعل بحرف «على»، وذلك في الجملة: «إن الهوية الأولى من هذه هي التي تدل بماذا هو».

ج ـ زيادة في اللفظ: لقد دمج الناقل بين التركيبين: «تُحْمَل على» و«يقال على»، في العبارة: «من الأشياء التي تحمل بالقول على مثل هذا النوع»، في حين أنه بالإمكان أداء المعنى بواحد من هذين الفعلين.

د ـ سوء استعمال معاني الحروف: فقد استعمل المترجم لام الجر بمعنى الملك في موضع كان يجب فيه استعمالها بمعنى النسبة، كما في قوله: «فتقال هويات لأنها للهوية التي على هذه الحال»، والمقصود هو «أنها هويات لأنها أوصاف للهوية الأولى»، كما استعمل الحرف «إما» الدال على التفصيل في موضع قد يُكتفى فيه بحرف «أو» الدالة على التخيير، لأنه أوفى بغرض التلاؤم مع الجملة السابقة، وذلك في الجملة، «فإنا إذا قلنا في الشيء هذا كيف هو، نقول إما صالح وإما طالح»

(3) ابن رشد، **تفسير مابعد الطبيعة**، الجزء الثاني، ص. 745-747.

(4) مقابله اليوناني: to on legetai pollakôs

والصحيح أن يقال: «نقول إنه صالح أو طالح»، ثم استعمل أداة «لا» النافية في موضع يصلح له حرف «أو» في معناه التخييري كما في العبارة: «وإذا سئلنا ما هو لا نقول إنه أبيض ولا حار أو ذو ثلاثة أذرع»، والصحيح أن يقال: «وإذا سئلنا ما هو؟ لا نقول: "إنه أبيض أو حار أو ذو ثلاثة أذرع"» أو باستعمال «لا» في كلا الموقعين لـ«أو» فيقال: «وإذا سئلنا ما هو؟ لا نقول: "إنه أبيض ولا حار ولا ذو ثلاثة أذرع"».

وبهذا، يظهر أن «نص تعدد الهويات» يُقدِّم ما حقه التأخير، ويؤخر ما حقه التقديم، ويعدي الفعل بما لا يعدى به، ويزيد في اللفظ بغير زيادة فائدة، ويستعمل الحرف في غير موضعه؛ فلنحاول الآن إعادة كتابة هذا النص في صورة تجنبه الأخطاء التركيبية التي وقع فيها، مع التسليم بأن مصطلحاته مقبولة في اللغة الفلسفية، فهذه الصورة هي:

«يدل اسم "الهوية" على معان كثيرة، على ما فصلنا في المقالة التي ذكرنا فيها الوجوه التي يدل بها الاسم على الشيء؛ فمنها ما يدل على ماهية الشيء، أي على الشيء نفسه، ومنها ما يدل على كيفيته أو كميته أو على أية مقولة أخرى من صنفهما؛ وإذا كانت الهوية تدل على هذه المعاني، فمن البين أن الهوية بالمعنى الأول هي التي تدل على ماهية الشيء، وهذا هو معنى الجوهر؛ فإذا قلنا عن هذا الشيء: "كيف هو"؟، نقول: "إنه صالح أو طالح"، ولا نقول: "إنه إنسان"؛ وإذا سئلنا: "ما هو"؟ لا نقول: "إنه أبيض أو حار أو ذو ثلاثة أذرع"، بل "إنه إنسان أو إله"، وأما الأشياء الأخرى، فتسمى هويات، لأنها كميات للهوية بالمعنى الأول، أو كيفيات لها أو انفعالات أو ما شابه ذلك».

2.2 ـ تطويل الحشو

ليس المقصود بهذا الضرب الثاني من التطويل ما جاءت به بعض الترجمات من زيادة في اللفظ على ما تضمنه الأصل، طلبا لمزيد التوضيح، وإنما المقصود به زيادة في اللفظ لا تخل بالتركيب الناقل، وإنما تخل بفائدته، فيتطرق إليها اللغو أو الإبهام.

اعلمْ أن من الحقائق اللغوية التي لا بد من اعتبارها في تقويم النقول الفلسفية ما يلي:

إحداها، أن الألسنة لا تختلف فيما بينها من جهة البنى المعجمية والنحوية والأسلوبية، ولا من جهة تأثير هذه البنى جميعا في المضامين المنقولة بواسطتها فقط، بل تختلف كذلك من جهة الأفكار والمعارف التي تراكمت في كل لسان، بموجب أشكال التفاعل الطويل مع العالم التي دخل فيها الناطقون بهذا اللسان، فيشتركون جميعا في العلم بهذه المعارف المتراكمة عبر العصور، كما يقيمون قواعد للتخاطب بينهم على أساس حصول هذا الاشتراك المعرفي بينهم.

والثانية، أن المعرفة المنقولة باللسان تنتظم على رتبتين: «رتبة المعرفة المراد تبليغها إلى المخاطب»، فيتم التصريح بها أو يُكتفى بالتلميح إليها عند الاستعانة بالقرائن، و«رتبة المعرفة المراد البناء عليها في هذا التبليغ»، فيتم إضمارها، لظهورها أو لسابق علم المخاطب بها.

والثالثة، أن نقل المعرفة باللسان قد يتخذ طريقين: «طريق عادي» يسلك في أداء مضامينه المسالك الغالبة في الاستعمال، فلا يحتاج صاحبه إلى التفصيل، ولا إلى التقصير، و«طريق استثنائي» يسلك في هذه المضامين مسالك تمليها مقتضيات حالية خاصة وظروف مقامية متميزة، فيُشْبع صاحبه الكلام في بعض هذه المضامين ويختصره اختصارا في بعضها الآخر.

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار هذه الحقائق اللغوية الثلاث: «الاختلاف بين الألسن في المعارف المشتركة» و«نزول مضمون المعرفة المنقولة باللسان مرتبتين: ظاهرة ومضمرة»، و«اتخاذ نقل هذا المضمون طريقين: عاديا واستثنائيا»، عرفنا كيف أن المترجمين الذين فاتهم تبين هذه الحقائق سوف يأتون في نقولهم من الكلام الطويل ما يجاوز مقدار الحاجة، فيقعون في اللغو حيث يظنون أنهم جاؤوا بمزيد الفائدة، ويأتون من الكلام الملتوي ما يُبَعِّد الطريق إلى المقصود، فيسقطون في الإبهام حيث يحسبون أنهم جاؤوا بمزيد الإيضاح.

أما عن وقوع النقلة في اللغو، فإنهم لم يستثمروا، في نقل التعاريف والأدلة الفلسفية، المعارف المشتركة التي يحملها اللسان العربي، مع أنه كان يتعين عليهم التعويل على هذه المعارف في هذا النقل، حتى لا يوردوا من قضايا هذه التعاريف والأدلة إلا ما كان يزيد على هذه المعارف التي يكون وجودها متمكنا في نفس السامع، فيستحضرها متى اقتضت ذلك ضرورة التئام أجزاء الكلام بعضها مع بعض.

1.2.2 ـ مثال الحشو في التعريف: نورد كمثال على نقل التعاريف التي يتطرق إليها الحشو ترجمة الحد الذي وضعه أرسطو للإنسان والذي سبق أن ذكرناه في سياق آخر، أي «الإنسان حيوان ناطق».

لنترك الآن جانبا مظهر اللبس الذي يكتنف لفظ «الحيوان»، إذ يحتمل الدلالة علي معنيين مختلفين، فقد يكون ضده في العربية هو: «الجماد»، فيدل على معنى «الحي»، وقد يكون ضده فيها هو «النبات»، فيدل على «فئة الكائنات التي تتوسط بين فئة النبات وفئة الإنسان»؛ وعندما يتلقى السامع العربي هذا التعريف، فإنه يتردد بين حمله على معنى «أن الإنسان يشارك الحيوان في الحياة»، وهذا لا ينازع فيه أحد وبين حمله على معنى «أنه يشاركه في الحيوانية»، وهو معنى قد يكون موضع نزاع، ويبدو أن هذا المعنى الأخير هو الذي اشتهر عند النقلة، وإن كان غيرهم من مفكري الإسلام قد أخذوا بالمعنى الأول، فصاغوا الحد الأرسطي كما يلي: «الإنسان هو الحي الناطق».

أما ما ينطوي عليه هذا التعريف، سواء في صيغته الأولى أو الثانية، من زيادة بغير فائدة بالنسبة للمتلقي العربي، فهو بالذات لفظ «الحيوان» (أو الحي) الذي يدل عند المنطقي على الجنس المشترك بين الإنسان وغيره من الحيوانات (أو الأحياء)، ذلك أن الفائدة التي يحصلها المتلقي من هذا اللفظ لا تلبث أن تتحول عنده إلى فضل من الكلام بمجرد ما يتلقى على إثره لفظ «الناطق» الذي يدل عند المنطقي على الفصل المميز للإنسان، إذ أن المعارف المشتركة المبثوتة في لسان المتلقي تتضمن حقيقتين اثنتين: إحداهما، «أن كل ناطق حيوان (أو حي)» بمعنى أن النطق أخص من الحيوانية (أو الحياة)؛ والثانية، «أن الحياة شرط في النطق»، فلا نطق إلا مع الحياة؛ وإذا كان الأمر كذلك، فإن ذكر «الحيوان» في التعريف السابق يصير زائدا عن حاجة المتلقي، فيكون أنسب لمقام الكلام أن يختصر هذا الحد، فيقال: «الإنسان هو الناطق»، وتتولى القدرة المعرفية التداولية للمتلقي استنتاج اللوازم الدلالية والسياقية التي تترتب على هذا القول بما في ذلك حقيقة «الحيوانية» وحقيقة «الشرطية».

2.2.2 ـ مثال على الحشو في الدليل: لا يخفى أن طلب اليقين الاستدلالي الذي تختص به الأدلة الفلسفية يقضي بإظهار جميع العناصر والمقدمات التي تجعل الانتقال منها إلى النتائج انتقالا ضروريا؛ لكن هذا الإظهار الشامل والآلي يخالف

بشموليته القاعدة التداولية التي تقضي بأن يظهر في الدليل ما هو مجهول ويُضمَر فيه ما هو معلوم، كما يخالف بآليته القاعدة التداولية التي توجب بأن يُفَصَّل الكلام أو يُخْتَصر بحسب مقتضيات الحال.

فقد تكون بعض المقدمات جزءا من المعارف المشتركة، فيكون إظهارها إعلاما بما هو معلوم من قِبَل الجميع، فيؤدي ذلك إلى السقوط في الابتذال، كما أن بعض المقدمات قد لا تكون من المعارف المشتركة، ولكن العلم بها يحصل من مقام الكلام أو يكون للمخاطب سابق علم بها، فيكون إظهارها إعلاما بما هو معلوم من قِبَل المخاطب، فيؤدي ذلك إلى الوقوع في التكرار، وحتى لو حُذِفَت المقدمات المعلومة للمخاطب، سواء منها تلك التي تدخل في المعارف المشتركة أو تلك التي يختص بالعلم بها أو يعلمها من المقام، وأُبْقِيَ على المقدمات التي يَفْتَقِر إلى معرفتها لتحصيل النتيجة، فقد لا يحتاج إلى أن يُصَرَّح له بهذه النتيجة، نظرا لظهور وجه حصولها من المقدمات، فيكون إظهارها إعلاما بما صار في الحال معلوما للمخاطب، فيؤدي ذلك إلى السقوط في الهذر؛ ومن البين أن كلا من الابتذال والتكرار والهذر يُبعِّد طريق الوقوف على المطلوب مع الخلو من الفائدة.

ولنضرب لذلك مثالا من مقالة «الزاي» التي تقدمت، ولنورد هنا تتمة مطلعها الذي نظرنا من قبل في سقمه التركيبي، مع تسمية هذه التتمة باسم «نص أولوية الجوهر»، وهي:

> «ولذلك خليق أن يسأل أحد هل المشي والبرء والقعود كل واحد منها يدل على هوية أو غير هوية وكذلك في كل واحد من سائر الأشياء التي هي مثل هذه، وذلك لأن ليس شيء منها قائما بذاته ولا يمكنه أن يفارق الجوهر، بل إن كان المشاء من الهويات والقاعد والبريء، فإن هذه أجدر أن تكون هويات فيما يرى، وذلك لأن موضوعها هو شيء محدود، وهذا من الجواهر التي هي لكل واحد من الجزئيات، وعليه يدل «القطاغورياش» التي هي مثل هذه، فإن القائم والقاعد لا يقال من غير هذا؛ فبين أن هذا هو علة إنية كل واحد من تلك وتلك لمكان هذه»[5].

(5) ابن رشد، المصدر السابق، ص.749-751.

ولا نقف عند التراكيب السقيمة التي يحتويها هذا النص، فما تقدم فيه كفاية، لكن نحتاج إلى إعادة صوغ هذا النص بما يرفع عنه بعض الرداءة والغرابة والغموض، حتى نتمكن من استخراج الدليل الذي نريد أن ننظر فيما انطوى عليه من آثار الحشو، وهذه الصيغة الجديدة له هي:

«لذلك قد يسأل السائل: "هل المشي والقعود والبرء وأمثال هذه الأشياء هويات أم لا"؟ ذلك لأنه لا شيء منها يقوم بذاته، ولا هو يمكنه أن يفارق الجوهر، بل إن كان الماشي والقاعد والبريء من الهويات، فهي أولى من غيرها بأن تكون كذلك، لأن كل واحد من هؤلاء يدل على موضوع معين؛ وهذا الموضوع هو من الجواهر التي هي أشخاص، والقيام والقعود لا يقال عنهما إنهما هويتان من غير هذا الموضوع؛ فبين أن الجوهر هو العلة في كون كل واحدة من المقولات الأخرى هوية».

يكشف لنا فحص هذا النص أنه يتضمن مناظرة قصيرة تتألف من اعتراض وإثبات.

أما الاعتراض، فقد صيغ في صورة سؤال يرجع بمقتضى سياق الكلام إلى ما يعرف عند أهل المناظرة بـ«المنع»، وهذا الاعتراض هو: "لا أسلم أن المشي والقعود والبرء وأمثالها هويات"؛ ولم يكتف بإيراد المنع، بل جاء معه بسند نصوغه كما يلي: « كيف والأمر أنه لا واحد من هذه الأشياء يقوم بذاته ولا هو يقدر على الانفكاك عن الجوهر!».

ومعلوم أن وظيفة المجيب أن يثبت الممنوع، وهو هنا: «كون المشي والقعود والبرء هويات»، بدليل يُظهِر صحته أو أن يُبطل السند الذي ذكره المعترض لتقوية منعه؛ ولما كان المجيب لا ينازع أبدا في السند كما سيتضح ذلك، فإنه توجه إلى إقامة الدليل على الممنوع، فكيف صاغ هذا الدليل؟ أو قل ما هي بنيته؟ ثم ما هي العناصر التي يمكن أن نعدها معالم تطويل فيه بالنسبة إلى مقتضيات التداول الإسلامي العربي؟

يتكون هذا الدليل على دعوى «كون المشي والقعود والبرء هويات» من دليلين فرعيين اثنين نوردهما هنا مع تصدير النتيجة فيهما، وهما:

ـ الدليل الفرعي الأول:

«إن الماشي والقاعد والبرىء... أولى بأن يكونوا هويات من القيام

والقعود والبرء. . .، لأن:

أ ـ الماشي والقاعد والبريء. . . موضوعات معينة.

ب ـ والموضوعات المعينة هي من الجواهر الشخصية.

ج ـ ولا معنى لوجود المشي والقيام والبرء إلا مع هذه الموضوعات».

ـ **الدليل الفرعي الثاني:**

«إن المشي والقعود والبرء. . . هويات، لأن:

أ ـ الماشي والقاعد والبريء . . .أولى بأن يكونوا هويات من القيام والقعود والبرء. . .

ب ـ وما كان أولى بالهوية من غيره، فهو العلة في كون هذا الغير هوية (وهي مقدمة مضمرة).

فلو أن المترجم نظر بعين التداول في بنية هذين الدليلين الجزئيين قبل أن يباشر نقل النص الذي يتضمنهما إلى العربية، لتبين أنهما لا يعدوان أن يكونا صورتين مطولتين لمسألتين اشتهر الاشتغال بهما في المجال الإسلامي العربي؛ فالدليل الفرعي الأول عبارة عن تطويل لـ«مسألة الذات والصفات»، والدليل الفرعي الثاني عبارة عن تطويل لـ«مسألة الأصل والفرع».

أما التطويل في الدليل الفرعي الأول، فيتجلى في كون المقدمتين: الأولى(أ) والثانية(ب)، تفصّلان ما حقه أن يختصر في مقدمة واحدة، فليست «الموضوعات المعينة» و«الجواهر الشخصية» إلا أسماء لمسمى واحد باعتبار المسألة التداولية الأولى، بحيث يمكن أن نصوغ هذه المقدمة الجديدة المختصرة كما يلي:

ـ «إن الماشي والقاعد والبريء. . . ذوات مخصوصة».

أما المقدمة الثالثة(ج)، فلا تضيف شيئا جديدا إلى ما يعلمه المخاطب من المقدمة الأولى(أ)، ذلك أنه يستحضر مضمونها في ذهنه اضطرارا، بمقتضى قاعدة التضمين الذي توجبه البنية؛ فلفظ «القاعد»، بمقتضى بنيته الصرفية، يوجب أن تكون للذات التي يدل عليها صفة «القعود»، إذ لا يصح معنى القعود ولا قاعد.

فتصير الصورة المختصرة للدليل الأول والمستوفية لمحددات التداول اللغوي عند

المتلقي العربي، هي:

«إن الماشي والقاعد والبريء... أولى بأن يكونوا هويات من القيام والقعود والبرء... لأن الماشي والقاعد والبريء... ذوات، في حين القيام والقعود والبرء ... صفات»

وبعد إجراء هذا الاختصار، يظهر أن الفائدة الجديدة التي ينقلها هذا الدليل الجزئي إلى المتلقي العربي هي: «أن الذات أولى بالوجود من الصفة»، لا سيما وأن إشكال الصلة بين الذات والصفات اتخذ في الممارسة الإسلامية صورتين متعارضتين: «صورة العينية»، بمعنى أن وجود الصفات هو عين وجود الذات، و«صورة الغيرية»، بمعنى أن وجود الصفات هو غير وجود الذات، فتكون صورة «الأولوية» التي قام عليها هذا الدليل الأرسطي هي صورة متوسطة بين العينية والغيرية، مقتضاها أن وجود الصفات هو عين وجود الذات باعتبار عدم انفكاك الصفات عن الذات وهو غير هذا الوجود باعتبار تقدم الذات على الصفات.

أما التطويل في الدليل الفرعي الثاني، فيتجلى في كون المقدمتين اللتين يتألف منهما تتضمن أولاهما معنى «الأولوية»، وتتضمن الثانية معنى «العلية»؛ وكلا المعنيين تظهر عدم فائدته في التدليل على «وجود الصفات» متى توسلنا بمفهوم «الأصلية» الذي تَميَّز التداول الإسلامي بالأخذ به، ذلك أن الشيء قد يكون أصلا لغيره في شيء مخصوص من دون أن يكون أولى منه بهذا الشيء المخصوص، بل قد يكون هذا الغير المتفرع عليه أولى من الأصل بهذا الشيء كما إذا قررنا أن الأصل في تغير الصفات هو الذات ولو أن الصفات تكون أولى بالتغير من الذات؛ وعليه، فقد توجد الأصلية ولا أولوية معها، بل تكون هذه الأولوية للفرع.

وكذلك قد يكون الشيء أصلا لغيره من دون أن يكون علة لهذا الغير، ذلك أن الأصل هو الأساس الذي ينبني عليه غيره، بمعنى أن العلم بهذا الغير لا يصح إلا مع العلم به، ويسمى هذا الغير باسم «الفرع»، لكن هذا الانبناء لا يوجب للأصل الحصول بالضرورة على مقام «العلية»، وإنما يوجب له تقدم العلم به كما إذا قلنا معرفة الذات أصل في معرفة الصفات من جهة أن معرفة الصفات تنبني على معرفة الذات، فمعرفة الذات متقدمة عليها وليست علة لها، إلا أن يُجعل(بضم الياء) كل ما هو واسطة إلى غيره علة، ومعنى «الواسطة» هو الذي يُفهم بالضبط من

النص اليوناني، إذ تَرِد فيه لفظة «ديا»[6] التي تعني: «عن طريق»، فيكون النقل العربي قد رفع الواسطة إلى مرتبة العلية؛ ومتى صح أن معنى «الواسطة» هو المقصود، فقد دل عليه لفظ «الأصل»، وأغنانا عن تكراره كما أغنانا من قبل عن الالتجاء إلى معنى «الأولوية».

وبهذا، يجوز لنا أن نستبدل في الدليل الجزئي الثاني بالمقدمتين الأرسطيتين(أ) و(ب) مقدمة واحدة تكون متضمنة لمعنى «الأصلية»، وهي:

«إن وجود الماشي والقاعد والبريء... هو الأصل في وجود المشي والقعود والبرء...»،

فتصير الصورة المختصرة للدليل الفرعي الثاني والمستوفية لمقتضيات التداول الفكري عند الناطق العربي، هي:

«إن المشي والقعود والبرء ... هويات، لأن الأصل في وجودها هو وجود الماشي والقاعد والبريء..».

وبعد هذا الاختصار، تكون الفائدة الجديدة التي يحملها هذا الدليل الجزئي الثاني إلى المتلقي العربي، هي: أن «الصفات موجودة كوجود الذات»، هذه الفائدة التي يسهل على المتلقي تقبلها، نظرا لاتخاذها بنية استدلالية مألوفة له، وهي بنية القياس التمثيلي.

وربما قيل بأن هذه النتيجة قد تُحمل على معنى يختلف عن المعنى الذي أراده أرسطو، وهو أن الصفات، وإن كانت موجودة كما توجد الذات، فإن هذه الثانية أحرى بالوجود من الأولى؛ نقول بأن النتيجة المذكورة لا تثبت إلا علاقة المشابهة في الوجود بين طرفين ـ وهذا يوافق مراد أرسطو ـ ولا تقرر شيئا عن الطرف الذي هو أولى بالوجود، فقد يكون هو الأصل كما قد يكون هو الفرع، فنحتاج إلى إثبات الأولوية لطرف الأصل، وهو الأمر الذي يقوم به الدليل الجزئي الأول، فإذن يتبين أن الذات أولى بالوجود من الصفات كما رأينا؛ وبهذا، يرجع تمام الاستدلال على كون الصفات هويات أو قل على وجود الصفات بعد حذف عناصر الحشو منه إلى الصورة التالية:

---

(6) "dia" .

«إن المشي والقعود والبرء... هويات، لأن الأصل في وجودها هو وجود الماشي والقاعد والبريء...، غير أن الماشي والقاعد والبريء... أولى بالوجود من المشي والقعود والبرء... لأنها تدل على ذوات مخصوصة، بينما تدل هذه الأخيرة على صفات».

ويظهر من هذه الصورة المختصرة للاستدلال على وجود الصفات أن العلاقة فيها بين الدليل الفرعي الثاني المقدَّم هنا وبين الدليل الفرعي الأول المؤخَّر هي علاقة مقابلة بينهما بواسطة الأداة: «غير»، مما يزيد هذا الاستدلال إفادة، حيث إن المخاطب، عند تلقيه للدليل الفرعي الثاني، يجنح إلى حمل المشابهة في الوجود على جهة المساواة فيه، حتى تقوم القرينة الصارفة لهذه المساواة، فيكون دخول «غير» على الدليل الفرعي الأول تنبيها على ارتفاع هذه المساواة، فيستفيد المخاطب ما لم يكن في علمه من ذي قبل.

لكن هذه الصورة الاستدلالية الموافقة للتداول الإسلامي العربي تختلف عن الصورة الأرسطية لهذا الاستدلال من جهتين اثنتين:

إحداهما، أن الاشتراك في الوجود لا يتوقف فيها على علاقة «العلية»، وإنما تكفي فيه علاقة «الأصلية».

والثانية، أن الأولوية لا تستلزم علاقة «العلية»، بل تستلزم علاقة «الأصلية».

ويمكن صوغ هذه الصورة الاستدلالية الأرسطية كما يلي:

«إن المشي والقعود والبرء... هويات، لأن العلة في وجودها هو وجود الماشي والقاعد والبريء، علما بأن الماشي والقاعد والبريء أولى من المشي والقعود والبرء بالوجود، لأنها تدل على الجواهر الشخصية».

فإن قيل: لِمَ لا تُتخذ هذه الصورة الأخيرة ترجمة لـ«نص أولوية الجوهر»، بدل الصورة السابقة، فقد خلت من التطويل الممل الذي وقعت فيه هذه الأخيرة مع حفظها لمجمل محتواه؛ فنقول بأن حظوظ الصورة الثانية في القبول أقل من حظوظ الصورة الأولى، لأن ثلاثا من مقدماتها، كما اتضح مما سلف، تخالف، إن قليلا أو كثيرا، مُتداوَل المتلقي العربي من المعارف والمعتقدات، وهذه المقدمات، منها:

ـ اثنتان ظاهرتان، وهما:

أ ـ «إن وجود الماشي والقاعد والبريء . . . علة لوجود المشي والقعود والبرء. . .».

ب ـ «إن الماشي والقاعد والبريء. . . أولى بالوجود من المشي والقعود والبرء. . .»

وواحدة مضمرة، وهي:

ج ـ «إن ما كان أولى بالوجود من غيره، فهو علة لهذا الغير».

ومعلوم أن المقدمة الأخيرة لا يمكن ألبتة إضمارها في سياق التداول الإسلامي، بل يجب إظهارها، لأنها ليست عنصرا فيما ترسخ من المعارف المشتركة في هذا السياق، بل قد يبعث إضمارها على الظن بأن المقصود منه استغفال الخصم، حتى لا ينازع فيها.

وليس الغرض من الترجمة كما سيأتي بيانه في موضعه هو النقل للنقل ولو لاقى أشد معارضة واطرحه المتلقي اطراحا، وإنما هو النقل للإفادة والإثمار؛ ولا سبيل إلى ذلك من غير إقامة الوصل بين مضمون المنقول وما تعارف عليه المنقول إليهم من حقائق وما تداولوه من عقائد؛ ويمكننا الآن أن نعيد صوغ «نص أولوية الجوهر» الذي استخرجنا منه هذا الاستدلال بما يتفق والتغيير التداولي الذي اقتضاه حذف ما اشتمل عليه من حشو، مع مراعاة «مبدإ المقابلة التداولي» الذي يجعل نص النقل أكثر التئاما وأبلغ اقناعا، فنطبق هذا المبدأ على الأمثلة التي ضُربت للذوات والصفات، ونستبدل مكان القول: «المشي والقعود والبرء» قولنا: «القيام والقعود»، فتتخذ هذه الصياغة الشكل التالي:

«ولذلك قد يسأل السائل: "هل القيام والقعود وأمثالهما من الصفات هويات؟" ذلك لأنه لا واحدة منها تقوم بذاتها أو تقبل الانفكاك عن الموصوف بها، بل إن صفتي القيام والقعود وأمثالهما هويات، لأن الأصل في وجودهما هو وجود القائم والقاعد وأمثالهما من الموصوفات، غير أن هذه الموصوفات أولى بالوجود من الصفات، لأنها تدل على ذوات مخصوصة والصفات لا توجد بغير هذه الذوات؛ فبين أن الجوهر هو الأصل في كون سائر المقولات هويات».

وقصارى القول في هذا المقام، أن جمهرة المترجمن وقعوا، بسبب قصور تصورهم لعلاقة اللغة بالفكر، في المطابقة بين بنية الجملة العربية والجملة اليونانية، فجاءت تراكيب نقولهم مطولة تطويلا مخلا بالقواعد النحوية، كما أنهم وقعوا، بسبب قصور تصورهم لعلاقة اللغة بالتداول، في المطابقة بين بنية المعرفة العربية وبنية المعرفة اليونانية، فجاءت مضامين نقولهم مطولة تطويلا مخلا بقواعد الإفادة العلمية.

ومتى اتضح أن التطويل الذي يتطرق إلى النقل المطابق في بنيته ومضمونه للأصل هو على ضربين: «تطويل سقم» و«تطويل حشو»، وأن هذين الضربين قد يجتمعان في نص واحد، فيبلغ الاستغلاق فيه نهايته، ظهر أن هذا الاستغلاق لا بد وأن يؤدي إلى مظهرين من مظاهر التكلف الضار: أحدهما، «إعمال الفكر بما يجاوز الطاقة» أو قل «إرهاق الفكر» أو بتعبير ابن تيمية «إتعاب الأذهان»؛ والثاني، «إمضاء الوقت بما يجاوز الحاجة» أو قل «إهدار الوقت» أو بتعبير ابن تيمية «تضييع الزمان»[7].

3 ــ آثار آفة التطويل

1.3 ـ إرهاق الفكر

1.1.3 ـ إتعاب الذهن في العبارة المطولة: إن كان بالعبارة الطويلة سقم، فإن القارئ يتقيد بالنظر فيه بما يمكن أن ندعوه باسم **«مبدإ حفظ سلامة المنقول»**، ومقتضاه التسليم بأن تركيب عبارة المنقول سليم ما لم يقم الدليل على خلاف ذلك، فيكد القارئ كدا في أن يجد لها وجها تركيبيا يجعلها أقرب ما تكون إلى العبارة السليمة، ويواصل كده في طلب هذا الوجه التركيبي، مُقَلِّبا لها على مختلف الوجوه، وممتحنا لقدرته على فهمها، حتى إذا أعياه ذلك، وثبت عنده اعوجاجها، انتقل إلى تقويم هذا الاعوجاج بموجب مبدإ ثان نسميه بـ**«مبدأ تقليل السقم»**، وهو يوجب التسليم بأن عبارة المنقول لا يتطرق إليها إلا أقل قدر ممكن من الركاكة، حتى يثبت خلاف ذلك، فيجتهد القارئ في طلب أقصر طريق يمكنه من إصلاح هذه العبارة، ويواصل اجتهاده في الظفر بهذا الطريق، مستعرضا لإمكانات الإصلاح المختلفة، ومقارنا بين أقدارها في حفظ بنية المنقول، ولا يزال ينتقل من درجة في الركاكة

(7) ابن تيمية، المصدر السابق، ص. 248.

المحتمل نسبتها إلى هذا المنقول إلى درجة فوقها، ويقلب وجوه رفعها عنه، مستخدما في ذلك أقصى طاقته، حتى يقف على بغيته، فتصبح كل لفظة واردة في المنقول موضوعة في الموضع الذي تقتضيه وظيفتها على حسب قواعد التركيب الصحيح.

أما إن كان بالعبارة الطويلة حشو، فإن القارئ يتقيد في النظر فيها بما يمكن أن نطلق عليه اسم «**مبدإ حفظ فائدة المنقول**»، ومقتضاه التسليم بأن اختلاف ألفاظ المنقول يوجب اختلافا في معانيها، حتى يقوم الدليل على خلاف ذلك، فيسعى القارئ جاهدا في أن يجد للألفاظ الزائدة في المنقول وجها دلاليا يجعلها أقرب ما تكون إلى الألفاظ المفيدة، وقد تكون هذه الألفاظ الزائدة، إما تكرارا لمعنى سبق ذكره، وإما تصريحا بمعنى يُفهَم إشارةً؛ فإن كان الأول، فإنه يُـعمل فكره في استخراج بعض الفروق بينها، وإن كان الثاني، فإنه يجتهد في صرفها عن معناها الحقيقي إلى معنى مجازي، مقدرا أن هناك داعيا حمل صاحب هذا النص على هذه الزيادة في الألفاظ؛ وفي كلتا الحالتين، وهما «استخراج الفروق» و«صرف المعنى الحقيقي»، يتبع القارئ مبدأ ثانيا قد ندعوه باسم «**مبدأ تكثير الفائدة**»، وهو يوجب التسليم بأن مضمون المنقول يحمل أكبر قدر من الفائدة، حتى يثبت خلاف ذلك، فيبذل القارئ وسعه في طلب أدل الفروق وأفيد المجازات، ويستمر على هذه الحال، محصيا ألوان الفروق وأشكال المجازات، ومقارنا بين إمكاناتها في حفظ مضمون القول، ولا يزال ينتقل في درجة من الفائدة التي أخذ ينسبها إليه إلى درجة دونها، ويقلب مختلف نواحي إسنادها إليه، مستثمرا في ذلك نهاية جهده، حتى يظفر بمطلوبه، فتغدو كل مفردة واردة في المنقول دالة على معنى غير الذي دلت عليه أختها.

2.1.3 ـ مثال على إتعاب الذهن: لنورد مثالا على ذلك بنص اجتمع فيه فساد التركيب ونفل المضمون، وليكن هو الجزء الأول من «نص أولوية الجوهر» السابق، ولنحاول بيان وجوه الجهد الذي يبذله القارئ في فهمه وإصلاحه، وهذا الجزء هو:

> «لذلك خليق أن يسأل أحد هل المشي والبرء والقعود كل واحد منها يدل على هوية أو غير هوية وكذلك في كل واحد من سائر الأشياء التي هي مثل هذه، وذلك لأن ليس شيء منها قائما بذاته، ولا يمكنه أن يفارق الجوهر، بل إن كان المشاء من الهويات والقاعد والبريء، فإن هذه أجدر أن تكون هويات في ما يرى».

فقد احتذى الناقل في صوغ عبارات هذا النص الجملة اليونانية، بنية ومضمونا، حذو السريانية لها، فوقع في الأخطاء التركيبية والدلالية التالية:

أ ـ إدخال النفي على الاسم بدل إدخاله على الفعل: لقد جاءت الجملة الأولى من هذا النص متضمنة لمركب اسمي مكون من الأداة: «غير» والاسم: «هوية»، وهو: «غير هوية»، بوصفه مقابلا للمركب اليوناني «مي أون»[8] حيث كان يصلح أن يُستعمل فيها تركيب فعلي مكون من أداة نفي وفعل متعد بحرف، وهذا التركيب هو: «لا يدل على هوية»، فيقال: «لذلك خليق أن يسأل أحد هل المشي والبرء والقعود كل واحد منها يدل على هوية أو لا يدل عليها».

ولا يسع القارئ عند وقوفه على هذه الجملة إلا أن يحاول أن يجد لها وجها مقبولا في التركيب، وقد يظفر بهذا الوجه إن هو نظر إلى جزئها: «يدل على هوية أو غير هوية» باعتبار معناه هو: «يدل على هوية أو يدل على غير هوية»، لكن هذا المعنى يختلف عن المعنى الذي سيق له الكلام، ذلك أنه يستفاد منه التخيير بين متعلقين متضادين للفعل: «يدل على»، هما: «الهوية» وضدها «غير الهوية»، فيكون معنى هذا الضد هو «المعدوم»، ما دامت الهوية هي «الموجود»، بينما المعنى الذي يستفاد من السياق هو التخيير بين متناقضين هما: «الدلالة على الهوية» و«عدم الدلالة على الهوية»، وشتان بين التضاد والتناقض؛ وهكذا، يضع الناقل بين يدي القارئ جملة تركيبها يفيد معنى «التضاد»، لكنه يُطلب منه أن ينظر فيه بوصفه تركيبا يحمل معنى «التناقض»، ولعمري أي جهد هذا الذي يُطلب من المتلقي بذله! ومتى كانت العبارة في واد وكان المراد منها في واد آخر، فلا بد أن يشق على الناظر فيها إدراك هذا المراد، فلا يهتدي إليه إلا بعد تطواف على وجوه من التأويل كثيرة وتنقل بين مسالك في المقارنة متنوعة.

ب ـ نسبة ما يدل على التوزيع إلى ما يدل على الجمع: فقد أتى الناقل بتركيب جمع فيه بين عبارة «كل واحد» التي تفيد معنى توزيعيا ولفظة «سائر» التي تفيد معنى جَمْعيا، قائلا: «وكذلك في كل واحد من سائر الأشياء التي هي مثل هذه» كما لو أنه قال: «وكذلك في كل واحد من جميع الأشياء التي هي مثل هذه»، فمدلول «كل

---

(8) "mê on"

واحد» غير مدلول «جميع»، إذ التعبير الأول يحصي الأفراد واحدا واحدا، في حين التعبير الثاني يستغرقهم جميعا من غير إحصاء، فيتنازع المعنيان نفس القارئ، فلا يجد سبيلا إلى التوفيق بينهما، وينتهي إلى الأخذ بواحد منهما، باذلا جهده في نسيان الثاني مع ظهوره في العبارة بوصفها مردودة إلى الصورة الآتية: «وكذلك في كل واحد من الأشياء التي هي مثل هذه».

ج ـ إيراد المعطوف عليه في موضع تفصله عن المعطوف شبه جملة مكونة من جار ومجرور: فالاسمان: «القاعد» و«البريء» جاءا منفصلين عن اسم «المشاء» بشبه جملة هي «من الهويات»، فيحتاج القارئ إلى بذل جهد لتبين العلاقات التركيبية بين هذه العناصر، حتى إذا تم له ذلك، لزمه أن يعاود بذل الجهد من أجل تخير أحد الطريقين الممكنين لتسهيل هذه العبارة: فإما أن يغير ترتيب الفاظها كما يلي: «إن كان المشاء والقاعد والبريء من الهويات»، وإما أن يزيد في عدد هذه الألفاظ، إن هو أراد الإبقاء على هذا الترتيب كما يأتي: «إن كان المشاء من الهويات والقاعد والبريء منها أيضا»، غير أن تغيير الترتيب مُقَدَّم على الزيادة في اللفظ، لأن هذه الزيادة لا تدعو إليها حاجة التوضيح بقدر ما يدعو إليها تدارك الإخلال بالترتيب الطبيعي للسان العربي، فضلا عن أن تصحيح هذا الترتيب لا يغير في شيء عدد عناصر العبارة.

د ـ الخلط في استعمال أسماء الإشارة: فقد استعمل الناقل في مقابل اللفظ اليوناني: «طوطا»[9]، اللفظ العربي: «هذه» في الجملة: «فإن هذه أجدر أن تكون هويات فيما يرى»، لكن هذا الاستعمال، إن كان يصح معجميا حيث إن «هذه» تفيد معنى هذه الأشياء، فإنه لا يصح تركيبيا؛ فالمقصود بهذا الاستعمال الإشارة إلى المشاء والقاعد والبريء، ولا تكون إلا بلفظ «هؤلاء»، لكونهم عقلاء، فنقول: «إن هؤلاء أجدر أن يكونوا هويات فيما يرى»؛ وقد يجد القارئ وجها يحفظ به سلامة تركيب الجملة السابقة، وهذا الوجه هو أن يجعل «هذه» دالة، لا على «هؤلاء العقلاء»، وإنما على «الهويات» كما لو كان أصل الجملة هو: «فإن هذه الهويات أجدر أن تكون هويات فيما يرى»، لكن هذا المعنى ليس هو قط ما يفهم من سياق النص بدليل التعليق اللاحق الذي جاء فيه لبيان وجه هذه الأجدرية، وهو «كون

(9) "tauta".

هؤلاء ذوات معينة»، ولا تخفى المشقة التي يلقاها القارئ في تبين المقصود، إذ يلزمه التنقل في مختلف مسالك هذا النص، مقبلا مدبرا، كأنما يخوض حربا لا يعرف مآلها.

ولا يحتوي «نص أولوية الجوهر» من أخطاء التركيب والدلالة ما ذكرنا فقط، بل نجد فيه غيرها من حذف ضمير الشأن بعد «إن» في قوله: «لأن ليس شيء منها قائم بذاته»، وتسمية الأفعال نحو المشي والقعود والبرء بالأشياء، وتكرار لفظ «كل واحد»، فضلا عن ثقل الأسلوب فيما جاء من تراكيبه مثل: «الأشياء التي هي مثل هذه».

أما إذا جاء القارئ إلى إصلاح هذا النص القلق ليكون ما أصلحه مرجعه في الحكم على مضمونه، تفرقت به السبل في تخير ما يليق من التعابير التي تجمع إلى الاختصار، السلامة والإفادة، واضطر إلى مضاعفة الجهد في استخراج التعليلات المناسبة للصيغ التعبيرية التي تبدو له موافقة لأغراضه في هذا الإصلاح، ثم في إيجاد المرجحات الكافية لما يخصصه منها للاستعمال، مع العلم بأن الصيغ التعبيرية قد تتساوى في السلامة والإفادة، فيحتاج في التخير بينها إلى مزيد من الاعتبارات التداولية.

2.3 ـ إهدار الوقت

1.2.3 ـ تضييع الزمان في العبارة المطولة: إذا كانت العبارة المطولة سقيمة، فإن هذا السقم يفقدها خاصية «الالتحام» التي تقوم في تعلق أجزائها بعضها ببعض، تعلقا تضبطه القيود النحوية للغة كما يفقدها خاصية «الالتئام» التي تقوم في تعلق مضامينها بعضها ببعض تعلقا تحدده القواعد الدلالية لهذه اللغة؛ ومتى افتقدت العبارة الالتحام والالتئام، وجد فيها القارئ مواقع من الانفكاك في التركيب ومواضع من الانقطاع في الدلالة، فيعمل على جمع ما انفك من اللفظ ووصل ما انقطع من المعنى، حتى يتم له تمام استيعاب هذه العبارة غير الملتحمة وغير الملتئمة؛ ولا يخفى أن استيعاب القول المنفك تركيبا والمنقطع دلالة، يستغرق من القارئ وقتا على قدر انفكاكه التركيبي وانقطاعه الدلالي، إذ يجب أن يكون هذا الوقت كافيا لاستحضار الأجزاء التركيبية المفقودة وإجراء الاستدلالات العقلية اللازمة، وما لم يظفر بهذه الوصلات التركيبية والدلالية، فلا سبيل له إلى رفع الركاكة عن القول.

فلا بد إذن أن يكون الوقت الذي يتطلبه استيعاب القول المنقول السقيم أطول من الوقت الذي يتطلبه استيعاب القول المنقول السليم، نظرا لأن رفع هذا السقم يوجب الاستناد إلى معارف وقواعد يختص بها المجال التداولي للمنقول، ولأن هذه العناصر الأجنبية لا تكون في متناول فهم المتلقي كما تكون العناصر التداولية التي تتعلق بمجاله الخاص.

أما إذا لابس العبارة المطولة حشو، فإن هذا الحشو يفقدها خاصية «الإفادة»، وهي تقوم في كون عناصر العبارة تحمل معاني متغايرة ومتجددة بحسب القواعد التبليغية للغة؛ ومتى افتقدت العبارة هذه الخاصية، فإنها تحد من نشاط ذهن القارئ وتبث في نفسه الملل والاستثقال، ذلك أن المعرفة المكتسبة للإنسان تنتظم في ذهنه في بنيات أو تشكلات مخصوصة، بحيث كلما استحضر عنصرا معرفيا، تداعى له مجموع العناصر التي تشترك معه في البنية المحفوظة في الذهن، فيكون نشاطه الذهني على قدر العناصر التي تفتح باب هذه البنيات، أما ما سواها مما يدخل معها في هذه البنيات، فتستتبعه من غير ما حاجة إلى جهد معتبر، لذلك يعمد الناطق إلى ترتيب كلامه بحسب ما يستدعي من نشاط المستمع، فإن كان هذا الأخير لا يعلم مضمونه، أظهره المتكلم، وإن كان يعلمه، أضمره، مستندا في ذلك إلى قدرة المستمع على الاستعانة بما أظهر من كلام لفهم ما أضمر منه.

وإذا احتوت العبارة حشوا، فإن القارئ يضطر إلى أن يقضي وقتا لكي يتبين حقيقة مضمونه، فيصير إلى اتخاذ أحد الموقفين التاليين:

ـ إما أن يتيقن من دخول آفة الحشو على هذه العبارة، فيستثقل استعمالها وتفتر همته في استجماع مضمونها؛ وفي هذه الحالة، يكون قد أمضى زمنا في النظر فيها لا محالة ضائعا، لأنه زاد عن قدر الوقت الذي يستلزمه تحصيل الجانب المفيد منها لو أنها صيغت بالوجه الذي يَقْصُرها على أداء هذا الجانب.

ـ وإما أنه لا يتيقن من دخول الحشو على العبارة، فيعمد بضرب من التكلف إلى حمل الجزء النافل منها على وجه من التأويل يجعله يقتضي من المعنى ما لا يقتضيه الجزء المفيد؛ وفي هذه الحالة، يكون قد قضى، في إيجاد معنى لها، وقتا أطول من الوقت الذي يستغرقه في تحصيل ما ظهر من فائدتها لو أنها صيغت بطريق يقصرها على التعبير عن هذا الجانب الظاهر.

2.2.3 ـ مثال على تضييع الزمان: وحتى نبين كيف أنه إذا زادت ألفاظ العبارة عن قدر الحاجة، فإن اقتناص معناها يفضي إلى مضيعة الوقت، نعود إلى النظر في «نص أولية الجوهر» الذي تناولنا بالتحليل جوانب الركاكة فيه، مع العلم بأن النص الواحد قد يجمع الآفتين معا: «السقم» و«الحشو»، كما أنه قد يستقل بواحدة منها.

أ ـ الاستثقال الناتج عن تأخير لفظ «كل» عن الاسم الذي يضاف إليه: لقد ابتدأ الناقل بسرد الأفعال التي يسأل السائل عن مرتبتها في الوجود واحدا واحدا، ثم جاء بعد ذلك بلفظة «كل» في استعمالها التوزيعي الذي يفيد هو أيضا معنى السرد قائلا: «خليق أن يسأل أحد هل المشي والبرء والقعود كل واحد منها يدل على هوية أو غير هوية».

فهذا التكرار، وإن كان مقبولا في اللغة اليونانية التي تُؤخِّر ذكر «إيكاسطون»، وهو المقابل اليوناني للتعبير العربي: «كل واحد»[10]، فإن اللسان العربي يستثقله بسبب هذا التأخير، فضلا عن أنه يحمل القارئ على أن يصرف من الوقت ضعف ما يقتضيه إدراك المقصود الذي قد يؤديه التصحيح التالي: «خليق أن يسأل أحد: "هل كل من المشي والبرء والقعود يدل على هوية أو لا يدل عليها؟"»

أما إذا أراد القارئ أن يصرف عن الجملة المذكورة احتمال التكرار الممل، ويدعي لها وجها من التأويل يخرجها عنه، فإنه يكون قد جاء بمعنى في النقل لا وجود له في الأصل، ذلك أن تأخير «كل» في الأصل اليوناني هو مقتضى تركيبي طبيعي للتعبير عن معنى استغراق أفراد اسم معين، بينما تقديمه في النقل العربي هو المقتضى التركيبي الطبيعي لأداء هذا المعنى؛ فإذا كان الأمر كذلك، فإن قلب هذه الرتبة في كلا اللسانين لا يجوز أن يحصل إلا بموجب اعتبارات خطابية مخصوصة؛ وعلى هذا، فإن الداعي إلى تأخير «كل» في العربية يصير سببا مقاميا معينا، كأن يعتقد المخاطب أن الأفعال المختلفة يجوز أن تدل على هوية واحدة، فيكون إيراد «كل واحد» بعد سرد هذه الأفعال، منبها له على أن المعنى المقصود هو انفراد كل فعل فعل بهوية مخصوصة؛ ومن البين أن الأصل لا يتضمن أية إشارة إلى نظير هذا السبب

---

(10) ekaston .

المقامي، مادام قد أخذ بالترتيب العادي في استعمال كلمة «إيكاسطون».

ب ـ إيراد جملتين بمعنيين مختلفين في موضع تكون الكفاية فيه بجملة جامعة واحدة: فبعد أن ذكر المترجم سؤال المرء عن هويات أفعال ثلاثة هي: «المشي» و«البرء» و«القعود»، كرر هذا السؤال في جملة ثانية، معمما له على الأفعال المماثلة لهذه الأفعال الثلاثة باستعمال لفظ «كذلك» كما لو أنه قال: «خليق أن يسأل أحد هل المشي والبرء والقعود، كل واحد منها يدل على هوية أو غير هوية؟ [وأن يسأل نفس السؤال بصدد] كل واحد من سائر الأشياء التي هي مثل هذه؟».

ولو أن ذكر العام بعد الخاص يفيد العموم مع الاهتمام بشأن الخاص، فإن ذلك لا يقتضي استعمال جملتين اثنتين: إحداهما تنص على الخاص والثانية على العام، بل يجوز أن يرد المعنيان مجتمعين في جملة واحدة كما إذا قلنا مكان الجملتين السابقتين: «خليق أن يسأل أحد: "هل المشي والبرء والقعود وأمثالها من الأفعال يدل على هوية أو غير هوية؟»؛ فالتعبير: «أمثالها من الأفعال»، يفيد العموم الذي جيء بالجملة الثانية من النقل لإفادته، فيغني عن التطويل الذي تجلبه كما أنه يكفي القارئ إهدار وقت هو أحوج إلى اذخاره لتحصيل معان أفيد وأجدى في النص، علاوة على أنه كلما كان وقت الاستيعاب أقصر، كان حصول الاقتناع بما استوعب أقرب.

أما أن يتأول القارئ الجملة الثانية بوجه يوجب إيراد معناها مستقلا عن معنى الجملة الأولى، فلا يكون هذا التأول إلا تكلفا لسبب مقامي استثنائي لا دليل عليه من هذا النص، لأن القاعدة أن الدخول في تعداد العناصر يجعل حكمها موافقا لما سواها من العناصر المشابهة التي لم يقع سردها، إلا أن يدل دليل على خلاف ذلك، فيكون إيراد كلمة «أمثالها» تصريحا بما يستفاد ضمنيا من عملية التعداد.

ج ـ إيراد جملتين بمعنى واحد حيث تكون الكفاية بواحدة منهما: لقد جرى عطف الجملة: «لا يمكنه (أي العَـرَض) أن يفارق الجوهر» على الجملة: «ليس شيء منها (أي الأعراض) قائما بذاته»؛ ومعلوم أن من حق المعطوف أن يتناول من المعنى غير ما يتناوله المعطوف عليه ليصح عطف ما عطف عليه، في حين يبدو أن «عدم قيام الشيء بذاته» و«عدم مفارقة الجوهر» يجريان على معنى واحد، ذلك أن مفهوم «ما لا يقوم بذاته» في السياق هو«أنه يقوم بغيره» وأن مدلول «الغير» هنا هو

«الجوهر»، لأنه لا غير للعرض إلا هذا، فيكون وصف العرض بكونه غير قائم بذاته كافيا لأن يستدل القارئ منه على أنه لا يفارق الجوهر.

لكن القارئ قد يرى أن هذا النص يصان عن الحشو متى قصد المؤلف تأكيد الجملة الأولى أو متى كان علم المخاطب بطبيعة العَرَض محدود، فتكون له حاجة إلى مزيد التفصيل؛ أما التوكيد للجملة الأولى، فلا تأتي منه فائدة جديدة، إذ لا يعدو كونه ترديدا لمعنى سابق، فيبقى احتمال أن يكون له اعتبار تداولي صرف كجلب انتباه المخاطب أو تذكيره لجواز نسيانه، لكن هذا الاعتبار التداولي لا ينفع هنا، لأن معنى «عدم قيام الشيء بذاته» بلغ من الرسوخ في مجال التداول الإسلامي درجة لا يحتاج معها تنبيها عليه ولا تذكيرا به، حتى إنه يمكن القول بأن هذا المعنى عبارة عن بنية معرفية محفوظة في ذاكرة أهل هذا المجال، نقصد أنها بنية تنتظم فيها عناصر وعلاقات مختلفة من عرض وجوهر، وذات وغير، وأصل وفرع، وثبات وزوال، واتصال وانفصال، واكتفاء وافتقار وغيرها؛ وأما افتراض كون علم المخاطب محدودا، فمردود، لأن الكلام موجه إلى فئة من المتفلسفة، ولا يمكن أن يُعذَر أحدهم في الجهل بلوازم مفهوم «عدم قيام الشيء بذاته»، حتى يستحق أن يخاطب من دون غيره بهذا التكرار، فيصان هذا الخطاب بذلك عن فضل الكلام، فإذن لا معنى لهذا التخصيص.

● وخلاصة القول في الترجمة التحصيلية أنها تنشغل بنقل النص الأصلي بتمام أصوله وفروعه، مقدمة في هذا النقل الاعتبارات اللغوية على غيرها ومتجاهلة كليا الصفات التي من شأنها أن تجعل الفلسفة فكرا حيا متوافقا مع مقتضيات الترجمة، مما يؤدي إلى وقوعها في آفة التطويل بسبب ما يتطرق إلى عبارتها من سقم في التركيب وحشو في المضمون، فيحتاج القارئ، لاستيعاب النص المنقول، إلى أن يبذل أضنى الجهود ويصرف أطول الأوقات في تقليبه على مختلف الوجوه ووضع أبعد التقديرات واللجوء إلى أغرب التخريجات لكي يقتنص منه أدنى الفوائد التي لا تَـناسُـبَ بينها وبين أقصى الجهود المبذولة من أجلها، ولا بينها وبين أطول الأوقات المقضية في سبيلها؛ وقد عبر ابن تيمية عن هذا التطويل وآفاته في كلمة جامعة، وهي: «إتعاب الأذهان وتضييع الزمان وكثرة الهذيان»، مشبها للواقع فيه بمن يترك الطريق المستقيمة

التي توصله إلى هدفه «في مدة قريبة بسعي معتدل»، فيسلك المسالك المنحرفة أو الملتوية، «فيتعب تعبا كثيرا حتى يصل إلى الطريق المستقيمة إن وصل، وإلا فقد يصل إلى غير المطلوب، فيعتقد اعتقادات فاسدة؛ وقد يعجز بسبب ما يحصل له من التعب والإعياء، فلا هو نال مطلوبه ولا هو استراح»[11].

---

(11) ابن تيمية، المصدر السابق، ص. 248.

الطريقة التوصيلية في ترجمة الفلسفة

لقد سبق أن أشرنا إلى أن الترجمة التوصيلية هي ضرب من ضروب ترجمة الفلسفة يحفظ بعض الصفات التجديدية للفلسفة الحية المذكورة أعلاه، وهي «النموذجية» و«القصدية» و«الاتساعية» و«الاتصالية»؛ تلزم من ذلك النتائج الثلاث التالية:

أولاها، أن حفظ بعض هذه الصفات هو دخول الفلسفة في مسلك التوفيق بينها وبين الترجمة من غير الوصول بها إلى تمام هذا التوفيق المطلوب.

والثانية، أن المترجم التوصيلي لا ينقل كل عناصر النص الفلسفي كما ينقلها المترجم التحصيلي، وإنما يحذف بعضها مما يجد فيه ضررا على المجال التداولي للمتلقي، محددات أو مقومات.

والثالثة، أن المترجم التوصيلي يستحوذ عليه هَمُّ المعرفة، فيتتبع المكونات المعرفية للنص الفلسفي، محققا معانيها المفردة ومضامينها المركبة، ومراعيا في نقلها بعض مقتضيات التلقي في اللغة المنقول إليها.

أو قل، باختصار، إن عمل المترجم التوصيلي يتصف بخصائص ثلاث هي: «التعارض الجزئي» و«النقل الأكثري» و«التوجه المعرفي»، فلنفصل القول في هذه الخصائص، مظاهر وآثارا، مع ضرب الأمثلة عليها بالممارسة الفلسفية العربية.

1 ـ خصائص الترجمة التوصيلية للفلسفة

1.1 ـ التعارض الجزئي

لما كان المترجم التوصيلي يحفظ الصفات التجديدية للفلسفة، بعضا، لا كلا، فهذا الحفظ يختلف باختلاف عدد الصفات المحفوظة، فقد يحفظ واحدة منها، فيكون

الحاصل أربعة أنواع من التعارض الجزئي، وقد يحفظ اثنتين منها، فتنتج من ذلك ستة أنواع مختلفة، وقد يحفظ ثلاثا منها، فتحصل من ذلك أربعة أنواع مختلفة؛ وبيِّن أن لكل واحدة من هذه المجموعات الثلاث من أنواع التعارض الجُزئي، آثارا على الممارسة الفلسفية تختلف عن آثار غيرها، ولا يخفى أن أشد هذه المجموعات الثلاث أثرا هي المجموعة التي لا تبقي إلا على صفة واحدة.

وقد نرتب الصفات التجديدية للفلسفة الحية بحسب درجة تأثيرها في القدرة على التفلسف، واضعين لذلك المعايير الثلاثة الآتية:

أ ـ أن صفة التحقق في الموضوع الفلسفي أسبق على صفة التجرد فيه.

ب ـ أن صفة الموضوع الفلسفي أسبق على صفة المنهج الموصل إليه.

ج ـ أن المنهج الفلسفي أسبق على المصدر الذي تؤخذ منه العناصر الفلسفية.

فالمعيار الأول يوجب أن تكون صفة النموذجية أعلى رتبة من صفة المقصدية، والمعيار الثاني يقضي بأن تكون للقصدية رتبة فوق رتبة الاتساعية، والمعيار الثالث، أخيرا، يجعل صفة الاتساعية أعلى رتبة من صفة الاتصالية، فتكون أُولَى هذه الصفات هي النموذجية، تليها المقصدية، ثم الاتساعية، فالاتصالية.

وإذا ما أخذنا بهذا الترتيب، استطعنا أن نرتب العناصر الموجودة داخل كل مجموعة من هذه الضروب، ويطول بنا المقام لو دخلنا في بيان أصناف التأثير في القدرة على التفلسف، التي تتولد من هذه الأنواع الأربعة عشر من التعارض الجزئى؛ وحسبنا هنا أن نقف على أقصى الطرفين المتباينين منها، وهما: «النوع الذي يحتفظ بالصفات الثلاث الأولى» و«النوع الذي لا يحتفظ إلا بالصفة التي تنزل الرتبة الأخيرة».

أما الطرف الأول منهما، فهو النوع الذي يحذف صفة الاتصال وحدها؛ فمعلوم أن هذه الصفة هي التي تحقق للفلسفة نوعا من الاستقلال عن المنقول الفلسفي، فلا تأخذ منه إلا ما وافق أصولها أو ما اتسعت له فروع هذه الأصول؛ وبما أن هذا النوع من التعارض الجزئى ينشأ عن الأخذ بالصفة المقابلة، وهي «الاتباع»، فإن الفلسفة التي يثمرها سوف تتقيد تقيدا بمضامين الاستشكالات وصيغ الأدلة التي يحتويها المنقول الفلسفي، ولا تطمع في أن يكون لها طريق في

الاستشكال الفلسفي والاستدلال المنطقي خاص بها؛ ولما كانت هذه الفلسفة تحافظ على النموذجية والقصدية والاتساعية، فإنها تجتهد في أن تُلبِس الإشكالات والأدلة المنقولة لباسا يصلها ببعض مقتضيات التداول للغة المنقول إليها، لكنها تبقى تابعة للمنقول الفلسفي في أصول هذه الإشكالات ومبادئ هذه الأدلة، وغير قادرة على أن تستقل بمصيرها الفلسفي استقلالا تاما أو أن تورث طالبيها قدرة على التفرد في تفلسفهم.

وأما الطرف الثاني منهما، فهو النوع الذي يحذف صفة النموذجية في الشمول والقصدية في المعنى والاتساعية في العقل، ويبقي على صفة الاتصالية في التبعية؛ ومعلوم أن هذه الصفات الثلاث الأولى هي التي تضمن للفلسفة أن تستوفي مقتضيات الإنتاجية في اللغة المنقول إليها، فإذا حذفت هذه الصفات، فإن الحقائق الفلسفية المنقولة التي يسمح بها حفظ الاتصالية، تصير إلى الجمود في هذه اللغة، فيُكتفى باجترارها من غير نفع يُجتلب منها، حتى إن صرفها من هذه اللغة يكون أنفع لأهلها من الاحتفاظ بها، فقد يكون وجودها على هذه الحال مانعا لهم من تحصيل الوعي بما هم عليه من شديد الافتقار إلى النهوض الفلسفي، هذا الوعي الجدير بأن يحملهم على طلب العمل بما درجوا على تركه من صفات الفلسفة الحية.

وهكذا، فإن أشكال التعارض الجزئي بين الترجمة والفلسفة تختلف آثارها، من حيث قوة ضررها، باختلاف الأوصاف التجديدية المحذوفة، نوعا وعددا، فيكون أخف هذه الأشكال التعارضية ضررا ما كان الأصل فيه حذف وصف «الاتصالية» وأشدها ضررا ما كان الأصل فيه حذف جميع ما سواها.

2.1 ـ النقل الأكثري

ما دام المترجم التوصيلي يجتهد في أن يكون نقله لا نقلا آليا كالنقل التحصيلي، وإنما نقلا موجها بقصد إفادة المتلقي على الوجه الذي لا يضر **بأرسخ مبادئه العقدية وأعم قواعده اللغوية**، فإنه ينقل كل الأصول والفروع الفلسفية التي يرى أنها توافق هذه المبادئ العقدية والقواعد اللغوية، ويترك نقل الأصول الخاصة بالمنقول الفلسفي التي يثبت عنده أنها تخالف هذه المبادئ والقواعد أو تخالف ما يتفرع عليها؛ فلو أن هذا الصنف من المترجمين وُجِد عند نقل الفلسفة اليونانية إلى العربية، لقاموا بإسقاط الأصول اليونانية المصادمة للمعتقد الإسلامي من نقولهم، نحو: «الآلهة متعددة»

و«العقول آلهة» و«المادة قديمة»، وتجنبوا بذلك كل الأسباب التي أدت إلى ما نعلمه من مظاهر التكفير والتبديع للمشتغلين بالفلسفة، مع العلم بأن هؤلاء قد خاضوا في هذه الأصول المنقولة، ورتبوا عليها فروعا لا تقل عنها خروجا عن المعتقد الإسلامي نحو «القول بعلم الله بالكليات دون الجزئيات» و«القول بقدم العالم» و«إنكار بعث الأجساد».

ولما كان المترجم التوصيلي لا يحذف إلا بعض الأصول الفلسفية التي يتأكد من أنها تضر بعقيدة أو بلغة المتلقي، وينقل ما سواها من حقائق فلسفية لا تظهر ظهورا صريحا مصادمتها لمحددات وموجهات المجال التداولي المنقول إليه، فإن نقله يأتي على أكثر الحقائق التي يتضمنها النص الفلسفي الأصلي؛ فإن صَـحِـب هذا النقلَ(بفتح اللام) أقل ضروب التعارض مع الفلسفة ضررا، فإن هذه الحقائق المنقولة، على كثرتها قد تصطبغ ببعض أصول المجال التداولي للسان المنقول إليه، وقد يؤدي هذا الاصطباغ إلى أن تثمر هذه الحقائق بعض المعاني والأحكام الفلسفية الجديدة التي قد لا نجد لها نظيرا في الثقافة التي نُقِلت منها؛ أما إذا اصطحب هذا النقلَ (بفتح اللام) أكثر ضروب التعارض مع الفلسفة ضررا، فإن كثرة الحقائق الفلسفية المنقولة تحمل على ترسيخ التبعية للغير، حتى إن المتلقي يتعلق بالفرع الفلسفي المنقول تعلقه بالأصل المنقول، وحتى لا قدرة له على تصور إمكان وجود حقيقة فلسفية مخالفة للمنقول.

وهكذا، فإن النقل الأكثري الذي تأخذ به الترجمة التوصيلية قد يؤتي بعض النفع متى اقترن بأخف التعارضات بين الفلسفة والترجمة، وإلا فقد يكون له من الضرر ما يضاهي ضرر النقل الكلي للترجمة التحصيلية، متى اقترن بأسوإ هذه التعارضات، وهو التعارض الذي لا يُبقي إلا على مبدإ الاتصالية.

3.1 ـ التوجه المعرفي

لما كان المترجم التوصيلي يعمل على ترك الحقائق الفلسفية المخالفة لمجال التداول المنقول إليه، عقيدة ولغة، فإنه يشد انتباهه إلى خصائص هذه الحقائق من هاتين الجهتين، مضطلعا بمهمة تمييز أصنافها المختلفة والمقابلة بينها وبين خصائص الأصول العقدية واللغوية لهذا المجال، ومتخيرا منها ما يحمل أسباب التشابه والائتلاف مع هذه الأصول، فينقله نقلا ينبه على وجود هذه الأسباب، حتى يسهل على المتلقي الاستئناس بهذه الحقائق.

لكنه، في مقابل ذلك، يعمد إلى نقل كل الحقائق الفلسفية التي تبدو له ذات صبغة معرفية، ظاهرة أو خفية، على اعتبار أن هذا النقل المعرفي الشامل يخدم غرض تحصيل العلم كما يقرره المقتضى التداولي للمتلقي العربي؛ ولا يبالي إن كان بعض المضامين المعرفية المنقولة يصادم المعرفة التي حصلها هذا المتلقي في مجاله الإسلامي العربي، معتقدا أن هذه المصادمة ناتجة عن وجود وجه من وجوه النقص المحتملة في هذه المعرفة الأصلية، فيكون المتلقي مدعوا إلى تصحيحها وتطويرها بما ينقله إليه من الحقائق المعرفية المفيدة في هذا التصحيح والتطوير.

مما لا ريب فيه أن وقوف المترجم التوصيلي على المضامين المعرفية في النصوص الفلسفية لإفادة المتلقي بها، يجعله يُؤثر طريق الترجمة الحرة على غيره من الطرق، إذ أن هذا الطريق يمكنه من التصرف في صور هذه المضامين، بحيث يستطيع أن يحذف ما يرى أنه يخالف المقتضيات التداولية اللسانية والعقدية للغة المنقول إليها؛ وقد يصير إلى أن يغطي بعض أوصاف الأصول أو الفروع المنقولة بأوصاف العناصر التداولية للغة الناقلة، إلا أن شدة حرصه على الأمانة في نقل مضامين الحقائق المعرفية التي يبدو أنها توافق أصول هذه اللغة، تجعل توسله بهذا الطريق محدودا، ذلك أنه يحجم إحجاما عن أن يغير مضامين هذه الحقائق المنقولة بما يقطعها عن مجالها التداولي الأصلي.

وهذا يعني أن المترجم التوصيلي قد يتوسل بالطريق الحرفي توسل المترجم التحصيلي به، إذ أن انشغال الأول بمعاني الألفاظ ومضامين العبارات يضاهي قوة انشغال الثاني بصيغ الألفاظ وتراكيب الجمل، بحيث إن المترجم التوصيلي قد يجتهد في أداء المحتويات الدلالية لهذه التعابير اجتهاد نظيره التحصيلي في أداء أشكالها البنيوية، فيصير إلى اتخاذ مسلك حرفي فيه يضاهي حرفية التحصيلي في أداء هذه الأشكال، كأنما المترجم التوصيلي في عمله يركب الطريقين معا: الترجمة الحرفية في نقل المضامين والترجمة الحرة في نقل صورها.

فالمترجم التوصيلي إذن كالمترجم التحصيلي، قد يضع نقولا يجمع فيها بين طرق الترجمة المختلفة، فتتداخل مستويات النقل فيها، نظرا لأن موقفه من الحقائق الفلسفية للغة المنقولة يختلف باختلاف مكانتها من حقائق اللغة الناقلة، فقد تفارقها كما أنها قد تشاركها، فإن فارقتها فقد يتصرف فيها بالحذف أو التغطية، وإن شاركتها فقد يمتنع عن التصرف.

لقد تقرر أن المترجم التوصيلي يُبقي على بعض التعارض حيث كان يجب أن يرفعه كله، ويتشدد في نقل كل الحقائق الفلسفية التي قد توافق أصول اللغة المنقول إليها حيث كان يتعين عليه أن يحذف بعضها مما قد تستغني فيه هذه اللغة بالتلميح دون التصريح وبالإضمار دون الإظهار لاعتبارات تداولية خاصة بها؛ وإذا كان الأمر كذلك، فمن قِبَل أن هذا المترجم، وإن لم يتخذ من النص الفلسفي موقف المتعلم كما هو شأن المترجم التحصيلي، فإنه يتخذ منه موقف من يريد أن يطلع على ما تضمنه من معرفة ويخبر الغيرَ بمضمونه المعرفي، كما تَحدَّد وتقوّم عنده، مثله في ذلك مثل «الراوي» الذي يوصل الخبر إلى الغير توصيلا يظهر منه جوانب ويضمر فيه أخرى، عن قصد أو غير قصد؛ وحتى نبرز هذا الوصف في سلوك بعض المترجمين إزاء النصوص الفلسفية، أطلقنا على طريقتهم اسم «الطريقة التوصيلية».

فالمترجم التوصيلي هو إذن عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التوصيل، لا فارق بينه وبين الراوي إلا أن هذا ينقل ما علم به بقصد إخبار المتلقي، بينما هو ينقله إليه بقصد تعليمه.

من هنا يتبين أن أثر الترجمة التوصيلية في المتلقي لا يختلف كثير ا عن أثر الترجمة التحصيلية فيه، فكلتاهما تحمله على أن يتلقى تعليمه الفلسفي منها، فيصير إلى التزود منها كما يتزود من مصدر لا غَناء عنه، إذ يحرص على أن لا يفوته من ألفاظه ولا من مضامينه شيء، منتهيا إلى التمسك بما استوعبه عقله منه، لا ينتقل أبدا عنه إلى ما يخالفه، وقد لا يتصور إمكان مخالفته.

بناء على ما سبق، يتضح أن التعارض الجزئي بين الصفات الأصلية للعمل الترجمي والصفات التقليدية للفلسفة الموروثة يؤدي إلى ضعف القدرة على ممارسة التفلسف المناسب لخواص الترجمة، وأن النقل الأكثري الذي يُعنى بجملة الأصول والفروع غير المصادمة، يُفضي إلى تغليب طريقة التفلسف الموروث على غيرها، كما يتضح أن التوجه المعرفي إلى معاني ومضامين اللسان المنقول يحمل على تقليد طريقة التفكير لهذا اللسان.

فلا يمكن إذن أن ننكر أن النقول التوصيلية تتطرق إليها آفات تضر بقدرة المتلقي على التفلسف، وإن قلّت عن ضرر النقول التحصيلية؛ فإذا كانت هذه النقول

الأخيرة تُوَرِّث العجز عن التفلسف، فإن النقول الثانية تورث الضعف فيه، وحتى نتبين طبيعة الآفات الناتجة عن الترجمة التوصيلية، ومدى إضرارها بقدرة التفلسف عند المتلقي، ننظر في النقل العربي للأسماء والمصطلحات الفلسفية اليونانية، ونقف عند أخص آفة تميزت بها الطريقة التوصيلية بالإضافة إلى اللسان العربي، وهي آفة «التهويل».

2 ـ بيان آفة التهويل

التهويل هو المبالغة في المعنى الناتجة عن إيراد الألفاظ الفلسفية في صيغ اصطلاحية غريبة تؤدي إلى التعثر في تحصيل أغراض المعرفة الفلسفية؛ فلنفصل القول في جانب غرابة الأسماء والمصطلحات الفلسفية.

1.2 ـ غرابة الأسماء الفلسفية

تظهر غرابة الأسماء الفلسفية المنقولة في حفظ صورها الصوتية الأصلية، وتشمل هذه الأسماء نوعين هما: «أسماء الأعلام» و«الأسماء العامة».

1.1.2 ـ أسماء العلم: لقد احتوت النقول العربية مجموعة وافرة من أسماء العلم لمشاهير المتفلسفة والشراح اليونانيين تداولتها كتب فلاسفة الإسلام، ومعلوم أن هذه الأسماء حافظت في الغالب، بعد ترجمتها، على صيغها الأصلية ولو أن بعض أصواتها غير الموجودة في العربية أبدلت مكانها أصوات عربية مقابلة كإبدال حرف «ف» مكان «بّ» (بالتشديد) وأن المد لحق حروفها لكي تُعرف حركاتها، إن ضمة أو فتحة أو كسرة مثل «جالينوس»؛ ومن أسماء العلم التي وقع التهويل بها ما ذكره الغزالي في مطلع كتابه: **تهافت الفلاسفة**، إذ يقول: «إن مصدر كفرهم [أي طائفة المتعالين] سماعهم أسماء هائلة، كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم»[1]؛ ولا يرجع السبب في هذا التهويل إلى كون صيغ هذه الأسماء تخالف الصيغ العربية المألوفة فحسب، وإنما لكونها تخالف قاعدة مقررة في الأسماء العربية، وهي أن اسم العلم، فضلا عن دلالته على مسمى بعينه، غالبا ما تكون له دلالة معجمية محددة، لاسيما الأسماء التي لها صورة التركيب الإضافي؛ فعادة العرب أن تتخير من الأسماء ما يكون مدلوله حسنا، تيمنا به وتطلعا إلى لزوم الخير لحامله،

---

(1) الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، ص. 74.

ولا أدل على ذلك من أن منهم من يعمد في كبره إلى تغيير اسمه الذي تسمى به عند الولادة، ومنهم من يضيف إلى اسمه الأصلي كنية تحمل معنى محمودا.

وإذا نحن أخذنا بعين الاعتبار عمل العرب بهذه القاعدة التي تؤسس الدلالة العينية على الدلالة اللغوية والعرفية، حتى كأن أسماء العلم العربية هي رسوم للأشخاص الحاملين لها[2]، أدركنا كيف أن العربي الذي يُلقَى إليه بأسماء العلم اليونانية لا يمكنه أن يتبع فيها طريقا مقررا من الطرق التي ألفها في التسمية، فتستغلق عليه هذه الأسماء استغلاقا مزدوجا، إذ لا يعرف الأفراد ذاتهم الذين تسموا بها، ولا حتى كيف ترسم هذه الأسماء حقائقهم، مع أن معرفة المدلول الأصلي للاسم هي أحد المطالع التي تُسَهِّل عليه طريق الاستئناس به، أو إدراجه في سياق معارفه، حتى ولو ظهر فيما بعد أن هذا المدلول الأصلي للاسم لا يطابق حقيقة المتسمي به؛ فالمقصود هاهنا ليس هو إصابة حقيقة المسمى بواسطة إدراك مدلول اسمه بقدر ما هو إقامة أسباب الصلة مع أثر ثقافي مختلف؛ وقد تسلك هذه الأسباب طريق الموافقة أو طريق المخالفة، فإن وافق مدلول الاسم أوصاف مسماه، كان ذلك زيادة في التعرف عليه بالأوصاف المثبتة، حيث إن الاسم الموافق يكون أفضل من الاسم غير الموافق، وإن خالف مدلول الاسم مسماه، كان ذلك زيادة في التعرف إليه بالأوصاف المنفية، حيث إن الاسم الضد يكون أميز من الاسم المثل؛ ولا غرابة أن نجد في بعض كتب الطبقات والتراجم التي تؤرخ للفلاسفة إشارات إلى أصول اسمهم، سعيا وراء تحقيق الألفة بين هذه الآثار المنقولة والمعاني الموروثة.

2.1.2 ـ الأسماء العامة: تضمنت النقول الفلسفية العربية كذلك أسماء عامة مختلفة بصيغها الأصلية نحو «ديالقطيقي» (الجدل) و«سيلوجسموس» (القياس) و«إيفاغوجي» (الاستقراء) و«تراغوديا» (المأساة) و«قوميديا» (الملهاة) و«فيوإطيقي» (فن الشعر).

وقد نستخرج من المسرد الفلسفي لمفاتيح العلوم للخوارزمي الكاتب مجموعة من

(2) «الرسم» في اصطلاح المناطقة هو تعريف الشيء بذكر جنسه القريب أو البعيد مع خاصة لازمة أو عرضية غير «الفصل» مثل أن يقال في تعريف الإنسان، إنه «الحيوان الكاتب»، ولكن المراد به هنا هو ذكر صفة تكون كافية لتمييز الشيء عن غيره من دون أن تكون ضرورية في هذا التمييز مثل أن يقال: «كاتب المقدمة»، فيعرف أن الموصوف بها هو ابن خلدون.

هذه الألفاظ الهائلة نحو «غرماطيقي» (النحو) و«فيلاصوفيا» (محبة الحكمة) و«أريثماتيقي» (علم العدد) و«سترنوميا» (علم النجوم) و«غوماتريا» (علم الهندسة) و«تاولوجيا» (علم الأمور الإلهية) و«الهيولى» (المادة) و«الأسطقس» (الركن) و«فانتاسيا» (القوة المخيلة) و«إيساغوجي» (المدخل) و«قاطيغورياس» (المقولات) و«باري أرمينياس» (التفسير) و«أنولوطيقي» (العكس) و«أفودقطيقي» (الإيضاح) و«طوبيقي» (المواضع) و«سوفسطيقي» (التحكم) و«ريطوقي» (الخطابة) و«بيوطيقي» (الشعر) و«لوغيا» (المنطق) و«سولوجسمومس» (القياس)(3).

ولا يعود السبب في إضفاء صفة التهويل على هذه الألفاظ إلى كونها رسوما عربية لألفاظ يونانية فحسب، بل لكونها تُوهم بوجود معان جليلة فيها يستعصي أداؤها على الصيغ العربية، وواضح أن ما كان من المصطلحات بهذه الصفة لا بد وأن يكسوه استغلاق لا وجود له في لغة الأصل، وأن يقع مستعملها في الإغراب في الكلام، ولا يفيد في رفع هذا الاستغلاق ولا في دفع هذا الإغراب العلم بمضامينها، لأن ورودها في النقل العربي يدوم على الإحالة على أصلها الأجنبي، فتنضاف، إلى الحاجة إلى معرفة مضامينها التي يستوي فيها النقل إلى حد ما مع الأصل، الحاجة إلى معرفة أصولها اللغوية في اللسان المنقول منه، وهي حاجة يختص بها النقل، فيزداد بذلك غموضا ووعورة، ولا يسد هذه الحاجة إلى معرفة الأصول اللغوية للأسماء المنقولة تعريب صيغها كأن نقوم بإضافة بعض الزوائد العربية إليها مثل «ال التعريف» و«ياء النسبة» مع التأنيث، كأن نقول «الريطورية» بدل «ريطوريقي» أو نقول «الفيوإيطية» بدل «فيوإيطقي»، أو حتى أن نخضعها للاشتقاق العربي كما وقع بالنسبة لـ«سلوجسموس» الذي اشتق منه الفعل«سلجس» والمصدر «سلجسة»، فإن هذا الإصلاح اللفظي لا يغني عن التطلع إلى معرفة المعاني الأصلية التي تنطوي عليها هذه الاصطلاحات الأعجمية؛ وحتى لو فرضنا أننا أحطنا بمضامينها المعرفية وبأصولها اللغوية، فإن وجودها في النص العربي يضر باتصاله،

---

(3) الخوارزمي، الكاتب، مفاتيح العلوم، ص. 79-92. وقد نحا المحدثون من تراجمة الفلسفة منحى القدماء، فأدخلوا إلى العربية مجموعة هامة من الألفاظ الأجنبية نحو: «الإيديولوجيا» و«الأنطولوجيا» و«الإبستمولوجيا» و«الهرمينوطيقا» و«الأكسيولوجيا» و«الإستطيقا» و«الفينومينولوجيا» و«الأكسيوماتيك».

لأنها أجزاء من لسان آخر ما تفتأ تشير إلى انتمائها إليه، ولا اتصال إلا بين أجزاء اللسان الواحد.

2.2 ـ الإغراب في وضع المقابلات للمصطلحات الفلسفية

يشمل هذا الوضع اختراع مصطلحات على أوزان نادرة الاستعمال وتوسيع مدلولات بعض المفردات توسيعا يُبَعِّد إدراكها على الأفهام، كما يشمل استبدال معان غير مألوفة مكان المعاني المألوفة.

1.2.2 ـ المصطلحات ذات الصيغ النادرة: إذا كان من صيغ المقابلات العربية للمصطلحات الفلسفية ما لا يجوز استعماله في اللسان العربي مثل الأفعال والظروف والحروف التي أنزلت منزلة الأسماء، إذ صار يدخل عليها ما يدخل على هذه من الأدوات، كأن يقال: «في يفعل وينفعل» أو «في معا» أو «الذي له»، فإن أغلب هذه الصيغ كان من الضرب النادر، فمنها ألفاظ الصفات المنسوبة إلى الظروف والحروف نحو «اللمي» و«اللمائي» وألفاظ الصفات المنسوبة بزيادة الألف والنون مثل «الروحاني» و«الجسماني»، ومنها كذلك صيغ المصدر الصناعي المشتقة من أسماء وأفعال جامدة نحو «الأيسية» و«الليسية» والأسماء المركبة من الجار والمجرور مثل «التي من المضاف»؛ ولو أن صوغ هذه الفاظ المفردة والمركبة قد تجيزه قواعد اللغة الموسعة وأن النطق بها قد لا يستثقله اللسان، فإن ندرتها في اللغة يجعل لها وضعا يتسم بسمتين:

أ ـ أنه وضع غير عامي، فإذا صيغ اللفظ بصورة خشنة المسلك، فإن استعماله وفهمه سوف يكونان من نصيب فئة مخصوصة أو قل محظوظة، وليس للجمهور الواسع من سبيل إليها، وكل لفظ لا يستوي في ظاهر استخدامه ولا في أول إدراكه الخاصي والعامي[4]، فهو قمين بأن تتطرق إليه أسباب البعد والإشكال والصعوبة.

فإن قيل بأن من شأن المصطلحات ألا يطلب من الجمهور استعمالها ولا معرفتها، وإنما يتداولها وينظر فيها أهل الاختصاص، فنقول بأن المطلوب في استواء الخاصي والعامي ليس هو التعمق في مدلولاتها النظرية والتوسل بوجوهها الإجرائية، وإنما هو تحصيل الشعور بوجود الصلة بينها وبين باقي المصطلحات المأنوس بها،

---

(4) ابن حزم، المصدر السابق، ص. 100.

والإدراك لوجوه المناسبة الدلالية بين معانيها الاصطلاحية ومعانيها الأصلية، حتى إذا لم يذهب العامي إلى أبعد من هذا الشعور والإدراك، فإنه يكون قد تيقن من انخراطها في سياق الممارسة اللغوية العام الذي يستوي فيه الجميع وتيقن من بقاء الباب مفتوحا لمن أراد تدارك ما فاته من مزيد العلم بفوائدها التنظيرية والتطبيقية، أي لمن أراد اللحاق بأولئك الذين اختصوا بمعرفتها والعمل بها.

ب ـ أنه وضع غير عادي: إن ما قل استعماله من صور الاصطلاح لا يلبث أن يعد خارجا عما جرت به العادة، وكل ما خرج عن المعتاد وشذ لا يمكن إلا أن يبعث على الشك في سلامته وفائدته؛ أما الشك في سلامته، فَلأَنَّ العدول عنه خير من اتباعه، وأما الشك في فائدته، فلأن ما علم بطريقه يعلم على وجه أفضل بطريق غيره.

فإن قيل: «إن ما كان من المصطلحات غير عادي، فإنه يصير مع الدوام على استعماله، عاديا لا يختلف في شيء عما كان منها سليما ومفيدا»، فنقول بأن هذه الدعوى تصادر على المطلوب، لأن المطلوب هو أن نتبين حصول الدوام على استعماله، بينما هي تبني على التسليم بهذا الحصول، أما إذا كان مقصودها هو تقادم الزمان على هذه المصطلحات كما لو قيل: «إنها تصير مع مرور الزمان عادية»، فذلك لا يفيد تحصيل الاعتياد في شيء، لأن المطلوب هو الاعتياد عليها باستعمالها، لا بمرور الزمن عليها.

وقد يقال بأن الاعتياد على استعمال المصطلح يكون بالارتياض عليه كما يرتاض المرء على تعلم لغة مجهولة؛ حقا، يجوز من حيث المبدأ أن يحصّل المرء العادة على أي شيء متى توفرت أسباب لتحصيل هذا الشيء تكون على قدره وأُلزِم بالانصياع لها إلزاما، لكن هذا الاعتياد أمره محض اصطناع وانفعال، بينما الاعتياد الاستعمالي المطلوب هو الاعتياد الطبيعي الذي ينبني على الانطلاق العفوي في استعمال المصطلح لحصول الملاءمة بينه وبين سياق الممارسة اللغوية العامة، ولا ملاءمة بينهما ما لم يحمل هذا المصطلح في ذاته أسبابا تعبيرية مشاركة لما في هذه الممارسة العامة من أسباب التعبير.

2.2.2 ـ **التوسيع الدلالي البعيد**: مقتضى هذا التوسيع نقل المفردات عن معانيها في الاستعمال إلى معان اصطلاحية؛ ومعلوم أن جل المصطلحات الفلسفية

العربية وقع وضعها بطريق التوسيع، لا تختلف في ذلك عن باقي المصطلحات العلمية العربية، سواء منها الأصيلة أو النقيلة؛ لكن من يقارن بين هذه المصطلحات الفلسفية وغيرها من مصطلحات العلوم العربية الأخرى لا يلبث أن يتبين ما تطرق إليها من التهويل كما صرح بذلك أبو حيان التوحيدي في نص جمع فيه بينها وبين الألفاظ ذات الصيغ النادرة، مخاطبا على لسان أبي سعيد السيرافي أهل المنطق بقوله: «وغايتكم أن تهولوا بالجنس والنوع والخاصة والفصل والعرض والشخص وتقولوا الهلية والأينية والماهية والكيفية والكمية والذاتية والعرضية والجوهرية والهيولية والصورية والأيسية والليسية والنفسية»[5]؛ ولا يخفى أن من أسباب هذا التهويل ما يأتي:

أ ـ التعمق المتكلف: إن المصطلح الفلسفي من هذه الفئة، وإن كان يشترك مع المصطلح المأصول في الانتقال من المعنى اللغوي إلى معنى جديد بينه وبينه بعض المناسبة، فإنه يختلف عنه في كون المعنى المنتقَل إليه لا يحمل من أسباب التداول ما يحمله نظيره في المصطلح المأصول، فيلحقه بذلك تعمق لا يثير الإعجاب بقدر ما يثير الاستغراب، حتى صار معنى «التعمق»، إذا استعمل بصدد المصطلح، أقرب إلى الدلالة على التكلف منه إلى الدلالة على التحقق، فإذا تكاثرت هذه المصطلحات في هذا النص، انضافت وجوه التعمق في هذه الألفاظ بعضها إلى بعض وتضاعفت آثارها تضاعفا يحدث النفور في القلب والعسر في الفهم.

ب ـ ضعف الصلة بين جانب المدلول الاصطلاحي وجانب المدلول الأصلي: إن المصطلح الفلسفي المحصَّل بطريق التوسع، وإن انبنى، مثل غيره من المصطلحات الأصيلة على المعنى اللغوي، فإن انبناءه عليه لا يَظهر ظهور انبناء هذه المصطلحات عليه، حيث إن المناسبة بين المعنى الاصطلاحي والمعنى اللغوي تبلغ في المصطلح الفلسفي درجة من البعد لا تبلغها في غيره، إذ تكاد أن تكون فيه أدل على حصول الانقطاع بين هذين المعنين منها على وجود سبب من أسباب الاتصال بينهما؛ ولما كانت المناسبة هاهنا قد بلغت النهاية في البعد حتى شارفت الانقلاب إلى نقيضها، أي «عدم المناسبة»، فإن مدلول «التوسع» يصير مرتدا إلى مدلول «التوليد»، ويقتضي عندئذ إدراك هذه المصطلحات الفلسفية من عناء الانفصال عن المألوف ما يقتضيه

---

(5) التوحيدي، المصدر السابق، ص. 123.

تحصيل المعاني الابتدائية التي لا تستند إلى سابق معنى، كأنما هي من الألفاظ التي لا تجمع بين معاني اللفظ الواحد منها إلا وحدة الصورة الصرفية.

3.2.2 ـ استبدال ألفاظ غير مألوفة مكان ألفاظ مألوفة: يتجلى هذا الاستبدال في كون التراجمة نبذوا الألفاظ الراسخة في الاستعمال عند نقل بعض المفاهيم الفلسفية، وذلك حين عبروا مثلا عن الخالق بأسماء «الصانع» و«السبب الأول» و«العلة الأولى» و«علة العلل» و«المحرك الأول» و«العقل الأول» و«الموجود الأول» و« المبدأ الأول»[6]؛ ورب قائل يقول بأن واجب المترجم أن ينقل المصطلح إلى مقابله، ما دامت اللغة الناقلة تمكنه من ذلك، حتى إذا تعذر وجود هذا المقابل طلب نظيره من الألفاظ؛ فنقول بأن المترجم سلك في هذا الاستبدال مسلك الترجمة الحرفية، وهوضرب من النقل يعمد إلى محو مختلف الفوارق بين اللسانين: الناقل والمنقول، سواء منها اللغوية أو الثقافية، إلا أن هذا المحو يضر أشد الضرر باللغة الناقلة، لأنه يغلق دون أهلها باب استثمار ما توافر لديهم من إمكانات تبليغية وتأثيرية فيما ينقلونه عن غيرهم، ويُـلزمهم بأن يصطنعوا إمكانات تعبيرية ابتداء على شاكلة ما تضمنته اللغة المنقولة، ولا يخفى ما في هذا المسلك من هدر للطاقة وإضاعة للزمان.

وعلى هذا، فإن استعمال اللفظ غير المألوف بدل اللفظ المألوف هو على الحقيقة نقل يبعّـد الطريق على المنقول إليه، فبدل أن يبعث الحركة فيما حصله من سابق المعارف، حتى يقوم بتوظيفها في استقبال المنقول والاستفادة منه، فإنه يقطع دونه هذا الطريق، ويلجئه إلى بذل أقصى جهد وقضاء أطول وقت في تمثل ما لا يجد له مستندا في سابق معارفه، من غير أن يضمن لنفسه صحة تمثله، لأن اليقين من هذه الصحة رهين بإقامة الصلة بين المنقول وبين هذه المعارف المألوفة، وهي هاهنا مفقودة لوقوع المترجم تحت طائلة النقل اللفظي الضيق.

وحتى نضرب مثالا على الترجمة التوصيلية، نقوم بمراجعة تصحيحنا الأول لـ«نص تعدد الهويات» الذي أوردناه في الفصل السابق الخاص بالترجمة التحصيلية؛ فهذا التصحيح، على خلوه من أفحش الأخطاء التركيبية، يحتاج إلى أن ندخل عليه

---

(6) ابن حزم، المصدر السابق، ص. 369، وص. 382.

مزيدا من التغيير في تراكيبه حتى يكون أكثر التحاما، فنبرز مثلا المقابلة بين السؤال بـ«كيف» والسؤال بـ«ما»، ثم في مضامينه حتى يلتئم مع المعتقدات المشتركة، فنحذف لفظ «الإله» في الجواب على السؤال: «ما هو هذا الشيء؟»، إذ لا يتفق مع هذه المعتقدات أن يوصف الإله بكونه شيئا يشار إليه، مما يجعل لفظ «الجوهر» المقابل للفظ اليوناني: «أوسيا»، والذي يفيد معنى «المشار إليه» ـ وهو «تودي تي» باليونانية ـ لا يليق بهذا المقام المنزه عن التشبيه والتجسيد، وقد يتخذ النص السابق الصورة التوصيلية الآتية:

«يدل لفظ «الهوية» بوجوه مختلفة، على ما بسطناه في مقالتنا: «وجوه الدلالة المختلفة»، فمنها «الماهية» و«الكيفية» و«الكمية» أو أية مقولة أخرى من صنفها؛ وبَيِّنٌ أن الوجه الأول من وجوه دلالة «الهوية» هو الذي يفيد معنى «حقيقة الشيء»، ذلك أننا في الجواب عن السؤال عن شيء بعينه: "كيف هو"؟ نقول: "إنه صالح أو طالح" ولا نقول: "إنه إنسان أو حيوان"، بينما في الجواب عن السؤال عنه بصيغة "ما هو"؟ نقول: "إنه إنسان أو حيوان"، ولا نقول: "إنه صالح أو طالح"، وأما الوجوه الأخرى من الدلالة، فتسمى «هويات»، لكونها راجعة إلى الهوية بالمعنى الأول، فهي إما كمياتها أو كيفياتها أو انفعالاتها أو ما شابه ذلك».

ولقد بنينا إعادة كتابة هذا النص على دعوى قد لا يسلّمها المترجم التوصيلي متى كان يطلب استيفاء تمام المقتضى التداولي اللغوي، وهي أن لفظ «الهوية» يُستعمل للدلالة على «الماهية» و«الكيفية» و«الكمية» و«الانفعال» ؛ ذلك أن الناطق العربي الذي يتلقى هذه المعاني، إذا نظر في استعمالات لفظ «الهوية» في اللغة العربية، فإنه لا يجد فيها شيئا من هذه المعاني؛ فمعلوم أن لفظ «الهوية» لغة مصدر صناعي مشتق من الضمير «هو» الذي لا يزيد في استعماله الطبيعي عن إفادة معنى «الغيبة» ومعنى «الفصل»، ولا نظفر بأي وجه من وجوه المناسبة بين مدلوله اللغوي الأصيل ومدلوله الفلسفي النقيل، فيشق على المتلقي العربي فهم هذا المدلول المستحدث، إن لم يمتنع عليه امتناعا، ويتردد في تقبله إن لم يطرحه اطراحا؛ لذا، قد يرى المترجم التوصيلي ضرورة اتباع خطة «التنبيه» عند النقل، فيطلع المتلقي على أن هذه المعاني تختص باستعمالات لفظ «الهوية» في اللسان اليوناني، حتى لا يندفع في التماس أصول لها فيما عهده من استعمالات هذا اللفظ، ويستعد للنظر فيها ابتداء،

مستكشفا حدودها في سياقها الأصلي؛ وعلى هذا، فقد نعيد نقل العبارة الأولى من النص السالف كما يلي:

«يستعمل لفظ "الهوية" في اللغة اليونانية بوجوه مختلفة».

لكن هذا النقل، وإن حصّل التنبيه المطلوب، لا يعد كافيا في صرف المتلقي عن الرجوع إلى مدلول لفظ «الهوية» في اللسان العربي، ذلك أن مجرد ورود هذا اللفظ في النقل، قد يكون داعيا يدعو القارئ إلى اعتقاد أن المقابلة المعجمية حاصلة بين هذا اللفظ واللفظ اليوناني، إن لم يصر إلى اعتقاد أن المطابقة ممكنة بينهما، مما يفتح الباب للتداخل بين معانيهما ودخول اللبس على هذه المعاني، لذلك قد يلجأ هذا المترجم إلى أن يستبدل مكان لفظ «الهوية»، اللفظ اليوناني: «أُون» نفسه في مختلف المواقع، فيعيد صوغ العبارة السابقة على الوجه الآتي:

«يستعمل لفظ "أُون" في اللغة اليونانية بوجوه مختلفة».

تترتب على هذه الترجمة نتائج ثلاث:

أولاها، أن المتلقي العربية يأخذ في تعلم بعض المصطلحات بلغتها الأصلية وفي وضعها في مكانها من التراث اليوناني، فضلا عن الاطلاع على بعض وجوه الاستعمال اللغوي التي يختص بها اللسان اليوناني.

والثانية، أنه يتبين أن الأصل في بعض المعاني الفلسفية هو اختصاص اللسان اليوناني ببعض الصيغ اللفظية والصرفية، فيهتدي تدريجيا إلى إدراك النسبة اللغوية لبعض المفاهيم الفلسفية، وبالتالي إلى الإقرار بـ«**مبدإ التعددية الفلسفية**»، مما تكون له فائدة بليغة في توسيع وعيه الفكري وترسيخ ملكته الفلسفية، إذ يقبل على طلب طرق في التفلسف غير منقولة عن اليونان، فيرفع بعض المعاني المأخوذة من المباني العربية إلى مرتبة معان فلسفية لا تختلف عنده في قيمتها الفكرية عن تلك التي أُخذت من المباني اليونانية.

والثالثة، أنه يدخل في تفريق ما اجتمع من المعاني في لفظ «أُون» اليوناني على ألفاظ عربية مختلفة كما يدل على ذلك تردد النقلة في أداء هذا المصطلح بين مقابلات عربية متعددة، منها: «الهوية» و«الأيسية» و«الكون» و«الوجود» و«الإنية» وغيرها، نظرا لأنه لا واحد منها يوفي بجميع أغراض «أُون»، فلا يقرر المتلقي عندئذ أن واحدا من هذه المفردات هو الذي يصلح بأن يقابل به المصطلح اليوناني كما يفعل

على الدوام الناقل، وإنما يتقبلها جميعا، مستثمرا في كل منها وجه الدلالة المناسب الذي يجمع بينه وبين لفظ «أُون» لتوسيع الخطاب الفلسفي الذي يدور على هذا المفهوم ولنظمه في سلك التداول الطبيعي، فلا يبعد إذذاك أن يستقل في بعض أقواله عن الأقوال التي دارت بصدد «أُون» في الأصل، فيكون هذا الاستقلال دليلا على تكَوُّن «قوة تداولية» للمعنى المنقول تضمن له مسارا فلسفيا متميزا، لا يفيد في إدراك هذا التميز الرجوع إلى الأصل اليوناني.

غير أن هذه النتائج، وإن أظهرت مزيدا من التوجيه التداولي اللغوي للمنقول، فإنها تُبقي على الصفة التهويلية لهذه الترجمة، فتكون من الضرب التوصيلي ولا تخرج قط إلى ما فوقه، ذلك أن وجود اللفظ المعرب: «أون» بها لا يفتأ يشير إلى أصله الأجنبي ويذكر بتفرده، إن لم يدل بطريق مفهوم المخالفة على قصور اللسان الناقل عن أداء المراد منه بلفظ من ألفاظه؛ أضف إلى هذا ما نتج من التهويل عن استعمال المصادر الصناعية: «الماهية» و«الكيفية» و«الكمية».

3 ـ آثار آفة التهويل

1.3 ـ التعثر في تحصيل أغراض الفلسفة

لما كان للاصطلاحات الهائلة أكبر الأثر في استغلاق النصوص الفلسفية، فإن الناظر في هذه النصوص لا يلبث أن يعتريه الكلال في درك غوامضها، فيتعثر في تحصيل مقاصدها.

ولا نظن إلا أن ابن سينا وجد نفسه في هذه الحالة المنكَرة لَـمَّا اشتغل بمطالعة كتب الإلهيات المنقولة، إذ يقول: «قرأت كتاب **ما بعد الطبيعة** لأرسطو، فما كنت أفهم ما فيه، والتبس علي غرض واضعه حتى أعدت قراءته أربعين مرة، وصار لي محفوظا؛ ومع ذلك، لا أفهمه ولا المقصود منه، وأيست من نفسي، وقلت هذا كتاب لا سبيل إلى فهمه»[7]؛ ولم ينفتح لابن سينا طريق الخروج من حاله اليائسة، ويطمع في حل ألغاز نص **الميتافيزيقا** المترجم الذي كان بين يديه، حتى ظفر عـرَضا برسالة الفارابي في أغراض كتاب ما بعد الطبيعة، ولما كانت هذه الرسالة عبارة عن

(7) القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص. 269-272.

تلخيص لكتاب أرسطو، فإنها تدخل فيما أسميناه بـ«الطور الاستصلاحي» من أطوار الترجمة الثلاثة، وبالذات في ضربها الذي دعوناه باسم «الترجمة التلخيصية»، وقد رأينا أن الترجمة الموسعة التي اختص بها هذا الطور تمتاز عن الترجمة المضيقة التي هيمنت في الطور الابتدائي والتي تجلت بأوضح صورها في الترجمة الحرفية، لكونها تسعى في إيجاد بعض أسباب الوصل بين المضامين المعرفية للمنقول وبين المقتضيات التداولية للغة الناقلة، حتى يتم توظيف هذه المقتضيات في استيعاب المضامين المنقولة استيعابا لا يُنَفِّر النفس ولا يتعب الذهن، فتكون رسالة الفارابي قد استوفت شرائط تداولية فاتت النقل الأول الذي اطلع عليه ابن سينا والذي جعله استغلاقه يظن أنه لا فائدة من العلم الذي يحويه، لهذا أمكن لهذه الرسالة أن تحقق ما عجز عنه هذا النقل، فترفع ما استغلق على ابن سينا وتفتح له باب فهم أغراض ميتافزيقا أرسطو.

2.3 ـ الضنانة بالعلم

لقد انبرى بعض علماء المسلمين لرفع الاستغلاق الذي تسببت فيه المصطلحات الفلسفية الهائلة وللاجتهاد في استعمال ألفاظ متداولة مكانها، ولما كاد استغلاق النقول الفلسفية أن يكون قاعدة عامة كما لو كان مقصودا لذاته، وكان هناك من يدعي أن مضامين هذه النقول لا تخاطب عموم الجمهور، بمعنى أنه لا يقدر على فهمها ولا يصلح له الاطلاع عليها، فقد صار البعض إلى اعتقاد أن الأصل في التهويل بالألفاظ هو القصد إلى كتمان المعرفة الفلسفية عن غير أهلها من العامة.

فهذا ابن حزم، قد جاء في كتابه **التقريب لحد المنطق**: «وكان السبب الذي حدا من سلف من المترجمين إلى إغماض الألفاظ وتوعيرها وتخشين المسلك نحوها الشح منهم بالعلم والضن به»[8]؛ غير أن هذه العبارة قد تُحمَل على معنيين اثنين: أحدهما ظاهر مردود، والآخر خفي مقبول.

أما المعنى المردود فهو أن يقال: «إن النقلة عبروا عن العلم بألفاظ هائلة لكي يقطعوا على المنقول إليهم طريق تحصيله»، فيكون التهويل إذن وسيلة مقصودة إلى التجهيل؛ ولا يمكن أن يقول بهذا التأويل عاقل، وهذا بيانه:

أ ـ أن هذا التأويل يجعل قول ابن حزم متناقضا، فلما كان المترجم ينقل إلى

(8) ابن حزم، المصدر السابق، ص.232.

الغير ولا يريد في ذات الوقت أن يستفيد هذا الغير من نقله، فكأنما هو ينقل ولا ينقل بتشويشه على نقله، فيكون جامعا بين نقيضين: النقل وعدم النقل.

ب ـ إما أن يكون قطع طريق العلم على المنقول إليهم مرادا أو غير مراد، ولا يصح أن يكون مرادا، لأنه لو كان كذلك، لكان ترك النقل أوفى بهذا الغرض من الدخول فيه، فضلا عن أنه يدفع عنهم مشاق النقل الكأداء؛ وإذا بطل أن يكون قطع طريق العلم مرادا، وجب أن يكون غير مراد؛ وإذا كان الأمر كذلك، فيجوز أن يكون النقلة قد وقعوا في الإساءة إلى غرض التحصيل، إما لأنهم لم يشعروا ألبتة بذلك أو لأنهم أكرهوا على ذلك إكراها، ويبعد أن يكونوا قد افتقدوا الشعور بتوعير سبيل التحصيل على المنقول إليهم، ذلك أننا نعلم أنهم اشتغلوا بإصلاح نقولهم وتنقيحها على قدر ما بلغت معرفتهم بالمقتضيات التداولية للغة العربية، فلا يبقى إلا أنهم اضطروا إلى هذا التوعير لأسباب قاهرة نأتي على ذكرها الآن:

ج ـ أن التراجمة لم تكن لهم الخِيَرَة من أمر هذا التهويل، فقد كانت هناك أسباب موجبة لما دخلوا فيه من تهويل، إذ كانوا ينقلون معرفة جديدة احتاجوا في تبليغها إلى إنشاء لغتها التقنية التي يفتقدها اللسان الناقل؛ وغير خفي أن وضع لغة اصطلاحية ميسرة ابتداء قد لا يكون في مكنة العالم المختص، فضلا عن أن يكون في مكنة الناقل غير المختص، وقد لا يستقيم هذا الإنشاء على أصول اللغة الناقلة لأول وهلة ولو كان المترجمون بعضهم لبعض ظهيرا؛ وإذا كان النقلة الأكفاء يلاقون أشد العقبات في إحداث هذه اللغة التقنية، فما الظن بنقلة اشتهر عن معظمهم أنهم لم يكونوا عربيي اللسان ولا مسلمي العقيدة ولا فلسفيي المعرفة، وإنما كانوا سريانا مسيحيين علميين!

وعلى أساس هذه الأدلة الثلاثة، لا يصح أن يقال بأن النقلة اتخذوا التهويل عن روية وسيلةً منظمة إلى بث الجهل في المنقول إليهم.

أما المعنى المقبول لعبارة ابن حزم فهو أن يقال: «إن النقلة عبروا عن العلم بألفاظ هائلة قطعت عن المنقول إليهم طريق فهمه وتحصيل الملكة فيه لكونهم تركوا العمل في نقولهم بمقتضيات التداول الإسلامي العربي»[9]، فيكون التهويل إذن وسيلة

(9) انظر طه، عبد الرحمان، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص. 243-270.

غير مقصودة إلى التعطيل، ونقيم أدلتنا على صواب هذا التأويل من الوجوه الآتية:

أ ـ يبدو أن ابن حزم استعمل في العبارة المذكورة أعلاه لفظ «المترجم» بالمعنى الواسع الذي سبق الكلام عنه، فليس المترجم عنده هو الناقل الذي ينقل ابتداء من لغة إلى أخرى فحسب، بل يشمل معناه أيضا الناقل الذي ينقل النص المنقول من صورة إلى أخرى داخل اللغة الواحدة، سواء عرف لغة النص الأصلية أم لم يعرفها كما هو شأن «الملخِّص» و«الشارح» و«المفسِّر»؛ ودليلنا على ذلك أن المعنى الموسع للفظ «المترجم» يرفع التناقض الذي يتطرق إلى ظاهر قول ابن حزم، لأن الذي يستطيع أن يشح بالعلم ويضن به ليس المترجم الذي يقابل اللفظ باللفظ مقابلة تقليد، وإنما هو المترجم الذي بمقدوره أن يتصرف في النص على مقتضى التداول، حتى يسهِّل على المنقول إليهم عبارته ويقرب إليهم مآخذه، وما ذاك إلا المترجم الملخص أو الشارح أو المفسر، فهو الذي يجوز أن ننعته بالضنانة بالعلم متى أخل بشرط التصرف التداولي في المنقول، فيكون ابن حزم قد قصد بالمترجمين الضانين بعلمهم بالذات متفلسفة الإسلام من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا، وهم الذين اشتهروا بالتلاخيص والجوامع والشروح، فكان بوسعهم في نظره الاستغناء فيها عن «تعقيد الترجمة» وإيرادها بألفاظ «فاشية الاستعمال»[10]، لكنهم قصـّروا في ذلك تقصيرا جعلهم لا يفيدون المنقول إليهم في شيء، ومما يؤكد ما نذهب إليه أن ابن حزم يسند في موضع آخر من كتابه الضنانة إلى الذين يملكون حق التصرف في العلم بإطلاق وهم المنشئون له في مقابل الناقلين له بإطلاق الذين يمارسون النقل الحرفي فيقول: «فهو [أي الكلام في أشكال القياس] الذي وعرته الأوائل وعبرت عنه بحروف الهجاء ضنانة به»[11]، فتكون نسبة الضن إلى متفلسفة الإسلام يوجب كونهم منشئين، مع أنهم ليسوا كذلك بإطلاق كما أنهم تراجمة، مع أنهم ليسوا كذلك بإطلاق.

ب ـ أن ابن حزم قام بتحقيق ما افتقد عند هؤلاء المتفلسفة، وهو التصرف في المنقول بحسب مقتضيات التداول الإسلامي العربي، وبالخصوص المقتضيات اللغوية منها، فعمد إلى تغيير المنقول المنطقي بوجوه جعلت ألفاظه يستوي في إدراكها

(10) ابن حزم، المصدر السابق، ص. 100.

(11) المصدر نفسه، ص. 232.

المختص وغير المختص، فراعى فيها الصلة بين الصيغة الصرفية ومدلولها الاصطلاحي والصلة بين المدلول اللغوي والمدلول الاصطلاحي، كما راعى كثرة دورانها على الألسن وتمكنها من النفوس ورسوخ دلالتها في العمل، اعتقادا منه بأن هذا التصرف التداولي يُمَكِّن من إزالة التهويل الذي تطرق إلى ألفاظ المنقول المنطقي كما يمكن من الإسهام في فتح الطريق لاكتساب الملكة فيه، ويؤكد ذلك قوله الذي يدعي فيه السبق إلى هذا العمل، وهو: «فقربنا من ذلك بعيدا وبينا مشكلا وأوضحنا عويصا وسهلنا وعرا وذللنا صعبا ما نعلم أحدا سمح بذلك ولا أتعب ذهنه فيه قبلنا»[12].

ج - إذا كان العِلم لا يتأتي فهمه، فضلا عن التبحر فيه، إلا إذا تم وصله بالقدرة التداولية لِطالبه، فإن العلم الذي أهمل ناقله اعتبار هذه القدرة، يظهر لهذا الطالب كما لو كان لا فائدة له أو لا مطمع فيه، فيتردد في طلبه، إن لم يقفل راجعا عنه، فيجلب له هذا التردد كلالا في همة الاطلاع والتحصيل وشللا في إرادة الرسوخ والنبوغ؛ فعلى هذا، يكون العلم المنقول غير الموافق للتداول سببا في تجميد القدرة على الإنتاج أو تعطيلها عند طالب العلم، والشاهد على ذلك أن أصحاب النقول عملوا على إصلاح نقولهم بالاجتهاد في محو أسباب التهويل منها ومواصلة هذا الإصلاح وفق مقتضيات هذا التداول قرونا متتالية، مما مكن على التدريج من استعادة الثقة بمنفعة المنقول والعمل قدر المستطاع على الإحاطة بأغراضه.

● ومجمل القول في الترجمة التوصيلية أنها، وإن اجتهدت في تجنب المخالفة العقدية واللغوية الصريحة لأصول المجال التداولي للمتلقي، تبقى متمسكة بنقل كل المضامين المعرفية التي يحملها الخطاب الفلسفي ولو خالفت المقتضيات المعرفية لهذا المجال أو كان يجوز استغناؤه عنها، كلا أو بعضا، كما أنها تهمل العمل ببعض الصفات التي تسهم في إحياء التفلسف بما يجعله موافقا لمقتضى الترجمة، مما يؤدي إلى وقوعها في آفة التهويل، إن غرابة في الأسماء أو إغرابا في الاصطلاحات، أو إيثارا للغريب من الألفاظ؛ فلا يكون إذن سبب التهويل الذي وقع فيه المترجمون، نقلة

(12) المصدر نفسه، ص.232.

ومتفلسفة، الضن بالفلسفة إلا من حيث إن هذا الضن ناتج عن ترك العمل بتمام الضوابط التداولية للغة الناقلة؛ فمتى حدث هذا الترك المذموم، فإنه يؤدي لا محالة إلى توقف التحصيل، فضلا عن التبحر في المعرفة، فيكون التهويل سببا في تعطيل القدرة على التفلسف، اكتسابا وإنتاجا.

الطريقة التأصيلية في ترجمة الفلسفة

لقد ذكرنا فيما سلف أن الترجمة التأصيلية هي أحد ضروب ترجمة الفلسفة الذي يتميز بكونه يحفظ الصفات الأربع للفلسفة الحية، وهي: «النموذجية» و«القصدية» و«الاتساعية» و«الاتصالية».

وتتفرع على هذا التعريف الحقائق الثلاث الآتية:

أولاها، أن حفظ مجموع هذه الصفات التجديدية هو السبيل إلى وضع فلسفة مستوفية لمقتضيات الترجمة بحيث يحصل تمام التوافق بين المقاصد الفلسفية وبين وسائل الترجمة المستعملة في الوصول إلى هذه المقاصد.

والثانية، أن المترجم التأصيلي لا ينقل أكثر عناصر النص الفلسفي، أصولا وفروعا، كما يفعل المترجم التوصيلي، وإنما ينقل أقل ما يمكن منها مما تثبت ثبوتا فائدته في النهوض بقدرة المتلقي على التفلسف.

والثالثة، أن المترجم التأصيلي يستحوذ عليه هَمُّ الفلسفة ، فيتعقب المكونات الفلسفية للنص، مستخرجا منها المواضع الاستشكالية والآليات الاستدلالية فيها، وقائما في هذا الاستخراج بالموجبات التداولية للغة المنقول إليها.

أو قل بإيجاز إن عمل المترجم التأصيلي يتصف بخصائص ثلاث هي: «التوفيق الكلي» و«النقل الأقلي» و«التوجه الفلسفي»، فلنبسط القول في هذه الخصائص، مظاهر وآثارا، مع إيراد الأمثلة عليها من الممارسة الفلسفية العربية.

1 ـ خصائص الترجمة التأصيلية للفلسفة

1.1 ـ التوفيق الكلي

إذا صارت الفلسفة بأوصاف تجعل من الترجمة وسيلة مناسبة لها، فسوف تجد فيها أداة خادمة لمقاصدها؛ وهكذا، فإن الخصوصية اللغوية التي تتصف بها الترجمة

تفيد النموذجية الفلسفية من جهة إمدادها بشاهد أمثل هو بالذات اللسان الذي يستعمله الفيلسوف في صوغ أفكاره ونقلها إلى الغير؛ فعلى المتفلسف إذن أن يرى أن لسانه أحق من غيره باستثمار ما فيه من طاقات فلسفية، استشكالا واستدلالا، وأنه أقدر من غيره على إمداده بالفلسفة الحية، روحا وسلوكا؛ ومفاد هذا أن الفلسفة بانبنائها على لغة تعد نموذجا لغيرها من اللغات، تصير هي نفسها نموذجا لسواها من الفلسفات؛ وعليه، فإن خصوصية الترجمة تستلزم نموذجية اللغة التي يتكلمها الفيلسوف، وهذه النموذجية تستلزم بدورها نموذجية الفلسفة التي يضعها الفيلسوف، بمعنى أن خصوصية الترجمة تلزم منها نموذجية الفلسفة، لا من حيث إنها تطلب الشواهد المثلى في كل المعاني التي تنظر فيها فقط، بل أيضا من حيث إنها هي نفسها تقوم شاهدا أمثل على غيرها من الفلسفات؛ ولا بدع حينئذ أن نجد بعض الفلاسفة يجعلون من ألسنة أقوامهم نماذج لغيرها من الألسنة، فضلا عن جعل فلسفاتهم الخاصة نماذج للتفلسف الحق.

وأيضا، فإن اللفظية التي تتجلى بها الترجمة تنفع القصدية الفلسفية من جهة أنها تربطها بسياق الاستعمال؛ فمعلوم أن القصود ليست أشياء موجودة في الخارج نصادفها كما نصادف الموجودات الحسية، لكنها لا تقل تعلقا بالوجود ولا أثرا فيه من هذه الموجودات الخارجية، وما ذاك إلا لأنها تتلبس بالكلمات والعبارات وبمختلف الملفوظات تلبسا لا يتراخى عنها أبدا، حتى إن حقيقة ما تفيده هذه الملفوظات هي أنها عبارة عن قصود قبل أن تكون عبارة عن مضامين، إذ المضمون هو القصد وقد وقع صَرْف استثماره القيمي في سياق استعمال مخصوص؛ ولا يفتقر القصد إلى اللفظ فحسب، بل لا بد له كذلك من متكلم يحدثه ومن مستمع يوجَّه به ومن مقام يستوعبه، حتى يؤتي توجيه المتكلم للمستمع ثماره فيه، فلا قصد بغير أسباب الاستعمال كلها، لفظا وتكلما واستماعا ومقاما، وهذا يعني أن الفلسفة، بانبنائها على قصود لا وجود لها بغير وجود الألفاظ، تصبح معرفة في أرض الممارسة الحية بجميع أسبابها العملية والتعاملية، لا معرفة منقطعة في سماء التجريد بأسبابها النظرية والتوحدية كما هي الفلسفة المبنية على المعقولات المثالية.

وهكذا، فإن الفلسفة لا تحيا في القلوب إلا إذا تعلقت بألفاظ اللغة تعلق هذه الألفاظ بمعانيها كأن الفلسفة هي هذه المعاني نفسها، حتى إنه يجوز القول بأن لفظية

الترجمية وقصدية الفلسفة هما وجهان لحقيقة واحدة هي «الحقيقة اللغوية للإنسان»، فوجهها الترجمي هو اللفظ ووجهها الفلسفي هو القصد، فالقصد ترجمته هي اللفظ، واللفظ فلسفته هي القصد، وليس رد المضمون اللغوي إلى الفعل الفلسفي ولا رد الصيغة اللغوية إلى الفعل الترجمي إلا رجوعا بالحقيقة إلى حالتها الأصلية، ذلك أن الأصل في المضمون اللغوي هو القصد الفلسفي، إلا أن التجريد دخل على هذا القصد، فرفع عنه وصفه التوجيهي أو قل «التقويمي»، وما أبقى منه إلا على أسباب مضمونية صرف سميت «مدلولا»، فالمدلول إذن عبارة عما تبقى من القصد بعد حذف القيمة؛ كما أن الأصل في الصيغة اللغوية هو الصورة الترجمية، إلا أن التجميد دخل على هذه الصورة، فرفع عنها وصفها النقلي أو قل «التحويلي»، فما أبقى منها إلا على أسباب رمزية صرف سميت «ملفوظا»، فالملفوظ إذن هو عبارة عما تبقى من الصورة بعد حذف الحركة؛ وعلى هذا، فإن التفلسف الحي يعيد إلينا الممارسة اللغوية بصورتها التقويمية الأصلية كما أن الترجمة الحية تعيد إلينا هذه الممارسة في صورتها التحويلية الأصلية.

وكذلك، فإن الفكرانية التي تتصف بها الترجمة تفيد اتساعية الفلسفة من جهة أنها تمدها بأسباب التعلق بأصول قيمية مخصوصة، فإذا كانت الاتساعية الفلسفية هي اتساع عقلانيتها في جانبها النقدي والبرهاني لمجال العمل والاستعمال، فإن هذا الاتساع العقلي لا يستقيم ويفيد حتى يكون هو نفسه مسترشدا بقيم عملية واستعمالية تجعل العقل لا يتسع إلا لمثلها مما يوافقها أو مما يمكن أن يتفرع عليها، وهذه القيم التي ترشد العقل في اتساعه، يعينه على التزود منها عمل الترجمة نفسه، لأنها من جنس القيم التي يستند إليها هذا العمل، إذ تنزل منزلة أمهات القيم التي تنضبط بها جميع الممارسات داخل مجال تداولي مخصوص، فيكون عمل الترجمة بها أقرب مصدر للفلسفة تستقي منه هذه القيم؛ فعلى سبيل المثال، إن كانت هذه القيم ذات صبغة عقدية، فإن الفلسفة تأتي حاملة لجانب عقدي كما تحمله الترجمة، وقد رأينا أن الفلسفة المنقولة تنطوي على آثار عقدية لأصول مسيحية انطواء الترجمة عند الغرب عليها؛ وإن كانت هذه القيم ذات صبغة لغوية، جاءت الفلسفة متضمنة لجانب لغوي كما تتضمنه الترجمة، ونجد مثالا لذلك في الفلسفة الحية التي نجتهد في وضع أصولها، فإن تعلقها بأسلوب الكلام الجامع والحكمة المختصرة راجع إلى تعلق الترجمة التأصيلية بأسلوب الإيجاز كما سيتبين ذلك في موطنه.

يترتب على هذا، أن الفلسفة، حين اتصافها باتساعية تسترشد بالقيم النافذة في الترجمة، تصبح معرفة موصولة بالقيم التي تؤلف بين مختلف الممارسات داخل مجال تداولي معين وتجعل بعضها يمد بعضا؛ ومتى اجتمعت الفلسفة في توجهاتها الراسخة إلى باقي الممارسات أمكنها أن تثمر إشكالات واستدلالات تستمد على الأقل بعض أوصافها مما هو مشترك بين هذه الممارسات، مما يجعل آثار هذه الاستشكالات والاستدلالات تنعكس فيها بما يقوي الصلات بين هذه الممارسات وبين الفلسفة، ويفتح مجالا للتفلسف فيها؛ وهكذا، تصير الترجمة واسطة الفلسفة في توسيع نفوذها وجلب الثقة بها متى شاركت الفلسفةَ في أمهات القيم التي يتحدد بها مجال التداول.

وأخيرا، فإن الاستقلالية التي تتجلى بها الترجمة تنفع الاتصالية الفلسفية من حيث إنها تنقل إليها القوة على التصرف، فإنك إذا عرفتَ أن الاتصالية هي انفتاح الفلسفة الخاصة على غيرها من الفلسفات الأجنبية، استمدادا منها لحقائق لا تضر الأصول المميزة لتلك الفلسفة، فاعلمْ أن هذا الانفتاح الفلسفي لا يصح ولا يثمر حتى تصحبه القدرة على توطين ما وقع استمداده بالمحل الفلسفي الذي نقل إليه، ولا قدرة للفلسفة على هذا التوطين ما لم تُحَصِّل من القدرة على التصرف في المنقول ما يُصيِّره لابسا لباس المأصول؛ ولا نعلم وجود هذه القدرة في ممارسة أكثر منها في الترجمة ولو كان من طرقها الطريقة الحرفية، إذ ليست هذه الطريقة إلا أدنى درجاتها في التصرف، أما أعلاها، فلا يكاد يكون له حد متفق عليه، فإن كانت الفلسفة تأخذ من غيرها، حفظا على الاتصال بما سواها، فإن توسلها بالترجمة في هذا الأخذ كفيل بأن يزودها بأشكال وأبعاد هذا التصرف، حتى تجعل الاتصال بالغير سببا من أسباب استقلال الذات؛ وما لم تعرف الفلسفة كيف تكون مستقلة بذاتها في عين تعلقها بالغير، صارت تتغلغل فيها على التدريج أسباب الجمود التي تنتهي بقتل روح التفلسف بين أهلها.

يلزم من ذلك أن الفلسفة، باتصافها باتصالية تأخذ قدرتها في التصرف من الترجمة، تغدو قادرة على التجديد والتوليد بوجوه قد لا تقدر عليها النصوص الفلسفة التي حدث الاتصال بها، نقلا لها أو اقتباسا منها أو استلهاما لها؛ ومتى اقتدرت الفلسفة الخاصة على هذا التجديد في المنقول، استقلت بـ«رأي» فيه يحتاج المنقول نفسه إلى الاكتمال به، إن تطويرا لإمكاناته أو تصحيحا لاتجاهاته، كما استقلت

بـ«رؤية» تحتاج الفلسفات الأخرى إليها للاكتمال بها، إن توسيعا لآفاقها أو تنسيقا لرؤاها؛ وهكذا، تصبح الترجمة واسطة الفلسفة في التفرد بالرأي والتميز بالرؤية متى ورثت عنها قدرة التصرف في المنقول.

وعلى الجملة، فإن تمام التوفيق بين الترجمة والفلسفة ينفع الفلسفة بأن يجعل لها شاهدا أمثل من نفسها وألفة أثمر مع غيرها، كما ينفعها بأن يمدها بقوة في الاستعمال تحييها في القلب وبقوة في التصرف تخصص رأيها ورؤيتها.

2.1 ـ النقل الأقلي

إذا كان المترجم التوصيلي لا يحذف في نقله للنص الفلسفي إلا الأصول التي تكون مصادمة للأصول اللغوية والعقدية للمتلقي، فإن المترجم التأصيلي لا يكتفي بهذا الحذف الجزئي، محافظا على باقي النص بوجهه الأصلي، بل يسعى في تخريجه على مقتضى أصول المجال التداولي للمتلقي وفي تغطية أوصاف النص الفلسفية بأوصاف تداولية تُنهض المتلقي إلى العمل الفلسفي؛ ومن يكون همه التخريج والتغطية التداوليين، فلا بد أن يلتجئ إلى حذفٍ أوسع يشمل الأصول المخالفة والفروع المخالفة وأوصاف الأصول الموافقة وأوصاف الفروع الموافقة، سواء كانت هذه الأصول والفروع عقدية أو لغوية أو معرفية.

فقد يكون الأصل أو الفرع مشتركا، لكنه يحمل صفة مخالفة تضر بنهوض المتلقي إلى التفلسف، فيضطر المترجم التأصيلي إلى حذفها أو تغطيتها بصفة تداولية ترفع عنها هذا الضرر المحتمل؛ وقد يكون الأصل أو الفرع حقيقة مبتذلة بالإضافة إلى المتلقي ولو أنها تبدو في أصلها حقيقة فلسفية مفيدة، فيؤثر هذا المترجم تركها أو استبدال غيرها مكانها مما هو قريب منها مع خلوه من الابتذال؛ وقد يجوز أن يكون الأصل أو الفرع المشترك حقيقة مطولة تطويلا ينفر منه المتلقي أو يتعب فيه ذهنه من غير كبير جدوى، فيحتاج المترجم التأصيلي إلى اختصار معناها وجمع لفظها، حتى يَسْهُل الفهم ويُدَّخر الجهد؛ كما يجوز أن يكون الأصل أو الفرع حقيقة غير فلسفية، لكنها أُدرجت في النص الفلسفي من غير أثر ملحوظ في مضمونه الفلسفي، فيرى المترجم التأصيلي أن يستغني عنها في نقله، تخفيفا عن المتلقي أو تنسيقا للنص؛ ويجوز كذلك أن يكون الأصل أو الفرع حقيقة فلسفية، بالإضافة إلى صاحب النص أو إلى الثقافة التي ينتمي إليها، ولكنها حقيقة غير فلسفية بالنسبة للمتلقي أو بالنسبة لمجاله

التداولي، فيعمد المترجم التأصيلي إلى إسقاطها لكونها لا تزيده فلسفة، إن لم تُلَبِّس عليه نظره الفلسفي؛ وأخيرا قد يكون الأصل أو الفرع حقيقة متضمنة كلها في غيرها تضمنا ظاهرا مدرَكا بأدنى تأمل، فيضمره هذا المترجم في نقله، معولا على قدرة المتلقي على استجلائه.

وحيث إن المترجم التأصيلي يستخدم في نقوله كل آليات التخريج والتغطية، مثل الحذف والإبدال والقلب والإضافة والمقابلة [1]، فإنه لا يُبقي من النص الفلسفي الأصلي إلا على الجزء الذي لا غنى له عنه؛ وحيث إن هذا الجزء هو الجوهر الذي يتحدد به مضمون هذا النص، بحيث لو زيد حذفا، لخرج عن أن يكون محدِّدا له، فإن المترجم، يكون بنقله إلى لغة المتلقي، قد نقل أقل جزء ممكن من هذا النص؛ ولا ضير في نقل هذا القليل، ما دام يحمل المتلقي على التفلسف بأقوى مما لو نُقِل إليه من النص الكثيرُ، لأن المقصود ليست معرفة كل ما في النص الأصلي، وإنما معرفة **كيفية التفلسف ابتداء من هذا النص**؛ فقد يعرف المتلقي الكثير مما في الأصل، ولا يحدث عنده إلا القليل من التفلسف، وقد لا يعرف إلا القليل منه، لكن يأتي له بالكثير من التفلسف، لأن حظ الكثير المنقول من موافقة الأصول التداولية أقل من حظ القليل المنقول، وكل ما لا يوافق هذه الأصول، فلا مطمع في أن يحرك داعية المتلقي للتفلسف الحي.

وهكذا، فإن مراعاة المترجم التأصيلي للمقتضيات التداولية تجعله لا ينقل من النص الفلسفي إلا ما يمكن أن يستوفيها؛ ومعلوم أن هذا الاستيفاء يكون على قدر قرب هذا النص من المجال التداولي للمتفلسف، فكلما كان النص أقرب إلى هذا المجال، كانت حظوظه أوفر في استيفاء شرائطه والعكس بالعكس، لكن يبقى أن الجزء المنقول يظل أقل جزء يحافظ على المضمون الجوهري للنص ويقدر على تنشيط التفلسف عند المتلقي.

3.1 ـ التوجه الفلسفي

إن المترجم التأصيلي يتميز بكونه يمارس العمل الفلسفي بقدر ما يمارس العمل الترجمي؛ فهو يجمع بينهما، لا باعتبار أن كمال الترجمة الفلسفية يكون بالإحاطة

---

(1) انظر طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص. 290-297.

بالموضوع الفلسفي المراد نقله كما يكون كمال الترجمة العلمية بالتبحر في العلم المقصود نقل بعض نصوصه، وإنما باعتبار أن القيام بالعمل الترجمي في مجال الفلسفة هو قيام بموجبات الممارسة الفلسفية؛ ولما كان المترجم التأصيلي يزدوج بالمتفلسف بمقتضى طبيعة عمله، فلا نستغرب أن يتولى التنقير في النصوص الفلسفية عما يقوي عند المتلقي القدرة على التفلسف، من مواطن استشكالية وطرق استدلالية، فينقلها نقلا يصلها بمألوف المتلقي من الإشكالات الفلسفية والأدلة المنطقية، حتى يسهل عليه الاستفادة منها في توسيع آفاق إدراكه الفلسفي.

ومما لا شك فيه أن انشغال المترجم التأصيلي بالجانب الاستشكالي والبناء الاستدلالي للنص الفلسفي يدفعه إلى تفضيل طريق الترجمة الحرة على غيرها من الطرق، ذلك أن هذا الطريق يمده بأكبر قدرة على التصرف في المضامين المنقولة، هذه القدرة التي تفيده في إخراج هذه المضامين على الوجوه التي تناسب المحددات التداولية لمجال المتلقي، إن حذفا للأصول الفلسفية المخالفة لهذا المجال أو تحويرا في الأصول الموافقة له؛ وقد يؤدي هذا الإخراج التداولي للحقائق المنقولة إلى أن يفتح فيها أبعادا استشكالية وآفاقا استدلالية لم تكن تخطر على بال واضعيها المنقولة عنهم، كأنما المنقول يتسع في مجال المتلقي لما كان يضيق عنه في مجال الملقي؛ وبيِّن أن هذا الإخراج للمنقول يخدم التفلسف بما لا يخدمه الحفاظ عليه كما هو في أصله، لأن الغرض من النقل التأصيلي ليس هو الأداء الأمين لمضامين هذا المنقول، فهذا الأداء أمر نسبي كنسبية القراءة التي تسبقه، وإنما هو استنهاض المتلقي لممارسة التفلسف، ولا نهوض له إلا بما يجعل المنقول موصولا بعاداته في التخاطب ومسالكه في الاحتجاج.

غير أن أخذ المترجم التأصيلي بأعلى مراتب الطريقة الحرة لا يمنعه من أن يلتجئ إلى أدنى مراتبها أو حتى إلى الطريقة الحرفية كلما كان ذلك يخدم غرضه في حمل المتلقي على التفلسف؛ فقد تكون هناك أجزاء من النص الفلسفي لا تتطلب عند النقل أكثر من حذف بعض عناصرها التي قد تشوش على ملكة المتلقي الفلسفية، فيكتفي المترجم بممارسة أدنى مراتب الترجمة الحرة لسد حاجته من هذا الحذف؛ كما أن النص الفلسفي قد يتضمن عناصر تختص بنمط التفلسف المميز للثقافة التي ينتسب إليها، فيريد المترجم التأصيلي أن يطلعنا على هذه العناصر الفلسفية أو الثقافية الخاصة

لهذا النص، سواء كان ذلك من أجل أن نتعرف على ما به يختلف الغير عنا أو من أجل أن نقتبس منه ما يمكن أن يوسع تفلسفنا أو من أجل أن نقارن بين إمكاناته الثقافية وإمكاناتنا، فيلجأ حينئذ إلى الطريقة الحرفية، ناقلا مضمون النص بحذافيره أو حتى ناقلا عبارته بتمامها، ولو أدى هذا النقل إلى شيء من المصادمة مع أصول المتلقي، ولا ضرر في ذلك، لأنها مصادمة مراقبة يأتي بها المترجم عن قصد ويتلقاها المتلقي وهو عالم بهذا القصد، فينظر فيها من جهته، متعرفا بها على الغير أو مقويا بها تفلسفه الخاص أو متحققا من قدر هذا التفلسف،

وهاهنا تجدر الإشارة إلى ما صار يدعو إليه بعض المترجين المحدثين من فضل الطريقة الحرفية على غيرها، نخص بالذكر منهم «برمان» و«ميشونيك» اللذين يعترضان أشد الاعتراض على ما يمكن أن نسميه بـ«الترجمة المرتكزة على الثقافة القومية» أو قل باختصار «الترجمة الثقافية»[2]، وهي تنزل درجة قصوى في الترجمة الحرة؛ والتحقيق أنهم لم يصيروا إلى القول بهذا الرأي إلا لأنهم وجدوا بين أيديهم ثقافة خاصة بهم يستندون إليها في الحكم على غيرهم، فإن هم قضوا الآن بالحاجة إلى معرفة الغير في غيريته والأجنبي في أجنبيته، فنادوا باستخدام الطريقة الحرفية، فمن قِبَل أنهم أرادوا إضافة ما عند هذا الأجنبي إلى ما عندهم، فضلا عن أن معرفته لا تضر بمعرفتهم بأنفسهم؛ فلولا أنهم حققوا لذواتهم وجودا ثقافيا مستقلا، لما نهضوا إلى الإقرار بخصوصية الوجود الثقافي لغيرهم وإلى طلب نقلها على وجهها المميز لها إلى ذويهم، فكأن هؤلاء المترجين استعملوا الطريقتين، لا في طور واحد كما هو الأمر عند المترجم التأصيلي، وإنما في طورين اثنين: أولهما قضوه في تأصيل ثقافتهم وترسيخ أصولها الفلسفية بواسطة «الترجمة الثقافية» التي ينكرون، والثاني أرادوا تخصيصه للتواصل مع الغير فيما عنده من عطاء يميزه؛ وعلى هذا، يكون هؤلاء قد حققوا على مقتضى التفريق ما يحققه المترجم التأصيلي على مقتضى الجمع، فهذا يغطي ويؤصل حيث يجب، ويحاكي وينسخ حيث يجب، انطلاقا من النص الواحد في الزمن الواحد، بينما هم لم يجيئوا إلى العمل بالطريقة الحرفية إلا بعد أن أنهوا عملهم من التأصيل الثقافي لما نقلوه؛ والشاهد على ذلك، دعوتهم إلى إعادة الترجمة للنصوص المنقولة والاشتغال بهذه الإعادة وتقرير مبادئ تحث على هذا

---

(2) مقابلها الفرنسي: "la traduction ethnocentrique"

الاشتغال الذي ينبغي أن يتبع مسلك الحرفية نحو «النقل يموت والأصل لا يموت»، و« بقاء النقل من بقاء الأصل»، و«الأمانة أولَى من الإبانة» و«الأصل في النقل الانفتاح على الغير» وما إلى ذلك.

وعلى الجملة، فلما كانت غاية المترجم التأصيلي أن يزود المتلقي بما يقوي به قدرته على التفلسف، فإنه ينوع طرقه بحسب ما يراه مناسبا لتحقيق هذه الغاية؛ فإن كان المتلقي عاجزا عن ممارسة التفلسف، عمد هذا المترجم إلى الطريقة الثقافية، فغطى كل منقول بأوصاف المأصول، حتى يتمكن من نفس المتلقي، وإن كان هذا الأخير ضعيفا في هذه الممارسة، تنقَّل هذا المترجم في مختلف مراتب الطريقة الحرة، فحذف من المنقول ما ينبغي حذفه وغطى ما ينبغي تغطيته، حتى تستأنس به نفس المتلقي؛ وإن كان هذا الأخير راسخا في التفلسف، جمع المترجم بين مراتب مختلفة للطريقتين: الحرفية والحرة، معا، وهو مطمئن إلى أن المتلقي سوف يستفيد من المنقول الحرفي استفادته من المنقول المغطى تغطية تداولية.

ومما تقدم، يتبين أن المترجم التأصيلي يقتدر على رفع التعارض بين الترجمة والفلسفة رفعا كليا حيث يعجز المترجم التحصيلي عجزا كليا ويعجز المترجم التوصيلي عجزا جزئيا، وأنه يتخير أن ينقل من حقائق النص الفلسفي ما يتيقن من إثماره واستثماره في اللغة المنقول إليها كما يتيقن من إنهاضه للمتلقي واستنهاضه لقدرته على التفلسف بها حيث كان المترجم التحصيلي يُجبَر على نقل النص الفلسفي كله، شكلا ومحتوى، سواء أكانت حقائقه مما قد ينفع أم كانت مما لا شك في ضرره، وحيث كان المترجم التوصيلي ينقل كل ما فيه من مضامين معرفية من غير التيقن من تمام نفعها.

وإذا كان الأمر كذلك، فمن قِبَل أن الناقل التأصيلي لا يتخذ من النص الفلسفي الأصلي موقف المتعلم كالناقل التحصيلي، ولا موقف الراوي كالناقل التوصيلي، وإنما يتخذ موقف من يريد أن يأتي بمثل ذلك النص، إفادة وتأثيرا، مثله في ذلك مثل «المؤلف» الذي يضع وضعا نصه، غير مسبوق في شكله ولا مضمونه؛ ومن كان هذا وصفه من المترجمين، فهو أولى أن يُنزل منزلة من يؤصل الفلسفة تأصيلا لا منزلة من ينقلها نقلا؛ ومن هنا، صحت تسمية طريقته باسم «الطريقة التأصيلية»..

فالمترجم التأصيلي هو إذن عبارة عن المترجم الذي ينقل النص الفلسفي على مقتضى التأصيل، لا فارق بينه وبين المؤلف سوى أن هذا يُنشئ ابتداء من نصوص متفرقة معلومة وغير معلومة دامجا بعضها في بعض، وذاك يُنشئ ابتداء من نص واحد معلوم دامجا بعضه في بعض.

وحينما يظفر المتلقي بنقول محكمة أشبه ما تكون بأصول مستقلة، ويشرع في النظر فيها على مقتضى التأصيل الذي استُوفِي فيها، فإنه لا محالة صائر إلى الانتفاع بها على الوجه الذي ينتفع به من نصوص مأصولة؛ وإذا كان هذا الانتفاع الثاني قد يوصله إلى أن يضع مثلها، تأسيسا وإبداعا، فإن الانتفاع الأول هو أيضا من شأنه أن يمكنه من القدرة على وضع النصوص الفلسفية الأصيلة، وإلا فلا أقل من أن يخلق فيه القدرة على التفلسف الحي الباعث على اليقظة الفكرية الصحيحة.

كما يتضح أن التوفيق بين الترجمة والفلسفة يؤدي إلى النهوض بممارسة التفلسف بما يتلاءم وخصائص الترجمة المذكورة، وأن النقل الأقلي للمضامين الفلسفية الواردة في النص الأصلي ينطوي على طلب طريق في التفلسف مستقل عن طريقه فيه، وأن التوجه الفلسفي إلى المفاهيم والأحكام التي يتضمنها هذا النص يحمل على الزيادة في القدرة علي التفلسف.

يلزم من ذلك كله أن النقول التأصيلية للنصوص الفلسفية تؤدي لا محالة إلى إحياء التفلسف، إما تشجيعا على مزاولته أو تجديدا لطريقه أو تمكينا للملكة فيه؛ وإذا كانت الصفة التأصيلية لهذه النقول هي التي تزودها بالقدرة على الإحياء الفلسفي، فليس ذاك إلا لأن التأصيل يذهب في تحويل النص الفلسفي الأصلي إلى أبعد مما يذهب التوصيل، وبالأحرى التحصيل؛ فلنشتغل لآن ببيان الأوصاف العامة للتحويل، ثم الأوصاف الخاصة للتحويل التأصيلي الذي توجبه الترجمة العربية للنصوص الفلسفية.

2 ـــ بيان حقيقة التحويل الحاصل في فعل الترجمة

اعلمْ أن استعمال مفهوم «الترجمة» بمعنى «التحويل»، وإن اشتهر أن المحدثين

من فلاسفة ومنظري الترجمة في الغرب من أمثال «هيدغر» و«ديريدا» و«نيدا» و«شتاينر» هم الذين وقفوا عنده وقوفا يزيد طوله أو ينقص، فإننا نجد أنه استعمال مألوف في التصور العربي القديم للترجمة؛ فهذا الجاحظ، في نص بديع معروف، ورد في كتاب الحيوان، يقول: «وقد نُقلت كتب الهند وتُرجمت حكم اليونانية وحُولت آداب الفرس، فبعضها ازداد حسنا وبعضها ما انتقص شيئا، ولو حولت حكمة العرب، لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن مع أنهم لو حولوها لم يجدوا في معانيها شيئا لم تذكره العجم في كتبهم التي وضعت لمعانيهم وفطنهم وحكمهم، وقد نقلت هذه الكتب من أمة إلى أمة ومن قرن إلى قرن ومن لسان إلى لسان، حتى انتهت إلينا وكنا آخر من ورثها ونظر فيها»[3].

فظاهر أن هذا النص يستعمل ألفاظ « الترجمة» و«النقل» و«التحويل» على سبيل الترادف بينها، وظاهر أيضا أن المعنى المشترك بينها هو «المجاز من لسان إلى آخر»، باعتبار أن هذا المعنى متفرع على المعنى اللغوي لهذه الألفاظ، وهو «العبور من موضع إلى موضع غيره»، فيمكن أن نصوغ المعنى المشترك كما يلي: «العبور من موضع لغوي إلى موضع لغوي غيره»، لكن هذا المعنى، وإن أفاد في الجمع بين «الترجمة» أو «النقل» وبين «التحويل» من جانب اشتراكهما في المدلول اللغوي، فإنه لا يدلنا على المعنى الذي يمكن أن يتضمنه مفهوم «التحويل»، زيادة عن معنى «الاجتياز» الذي يشترك فيه مع الترجمة، بل إن الجاحظ يسكت عن ذلك سكوتا ولو أنه ذكر بعض آثاره من ازدياد وانتقاص في الحسن أو الوزن.

لكننا نجد ضالتنا عند أديب موسوعي آخر هو أبو حيان التوحيدي، وذلك في المناظرة المشهورة التي نقلها إلينا والتي جرت بين المنطقي متى بن يونس وبين النحوي أبي سعيد السيرافي، وقد جاء فيها ما نرى ضرورة إيراده بكامله لظهور فائدته بالنسبة لهذا المقام، ونصه هو التالي: «قال أبو سعيد: "فما تقول في معان متحولة بالنقل من لغة يونان إلى لغة أخرى سريانية، ثم من هذه إلى أخرى عربية؟"؛ قال متى: "يونان، وإن بادت مع لغتها، فإن الترجمة حفظت الأغراض وأدت المعاني وأخلصت الحقائق"؛ قال أبو سعيد: "إذا سلمنا لك أن الترجمة صدقت وما كذبت وقومت وما حرفت ووزنت وما جزفت، وأنها ما التاثت ولا حافت ولا نقصت ولا زادت ولا

---

(3) الجاحظ، الحيوان، الجزء الأول، ص. 75-79.

قدمت ولا أخرت ولا أخلت بمعنى الخاص والعام ولا بأخص الخاص ولا بأعم العام ـ وإن كان هذا لا يكون وليس هو في طبائع اللغات ولا في مقادير المعاني ـ فكأنك تقول لا حجة إلا عقول يونان ولا برهان إلا ما وضعوه ولا حقيقة إلا ما أبرزوه».

قد نستخرج من هذا النص الجامع الحقائق الترجمية الأربع الآتية:

أولاها، أن التحويل يزيد على النقل، بمعنى أنه أخص منه، إذ كل تحويل نقل، وليس كل نقل تحويلا.

والثانية، أن التحويل يضاد الحفظ والأداء والإخلاص، ولا يخفى أن المقصود بالإخلاص هنا هو ما يقصده المحدثون من لفظ «الأمانة».

والثالثة، أن مظاهر التحويل متعددة منها الكذب والتحريف والجزف والالتياث والحذف والنقصان والزيادة والتقديم والتأخير والإخلال بالمعنى الخاص والإخلال بالمعنى العام؛ وواضح أن المراد بالكذب هنا هو ما يراد عند المحدثين من لفظ «الخيانة».

والرابعة، أن الترجمة ذات طبيعة تحويلية بموجب كيف اللغات وكم المعاني.

وتكاد هذه الحقائق الأربع التي أوردها التوحيدي تجمع كل العناصر الأساسية التي تدخل في تكوين «إشكال التحويل الترجمي» والتي تولى منظرو الترجمة المحدثون تحقيقها، إن كلا أو بعضا، ونصوغها كما يلي:

أ ـ التداخل بين التحويل والنقل.

ب ـ التقابل بين التحويل والحفظ.

ج ـ تنوع مظاهر التحويل.

د ـ وجوب الصفة التحويلية للترجمة.

لذلك نكتفي بها عند نظرنا في هذه المسألة من زاوية طرق التفلسف الترجمية الثلاث، وهي: التحصيل والتوصيل والتأصيل.

1.2 ـ التداخل بين التحويل والنقل

إذا كان لفظ «النقل» يستعمل لإفادة معنى «الترجمة» ويشتق منه «الناقل»، أي المترجِم، و«المنقول»، أي المترجَم، و«المنقول منه»، أي المترجم منه، و«المنقول إليه»،

أي المترجم إليه، فإن له معنى عاما يغلب على استعماله، وهو «تحريك الشيء من موضع إلى موضع آخر»، من غير أن يحمل مفهوم «التحريك» أية إشارة، لا إلى كيفيته ولا إلى أثره، ويكون استعمال هذا اللفظ في مقابل «الترجمة» من باب تخصيص العام، إذ يصير فيه عنصر «الموضع» المأخوذ في حده مخصَّصا ودالا على اللغة، أي أن النقل في معنًى «الترجمة» هو «تحريك الشيء من لسان إلى آخر»، على أن هذا التخصيص لا يضيف شيئا ذا بال يجعل مفهوم «التحريك» يفيد معرفة عن طريقته أو عن تأثيره.

بينما لفظ «التحويل»، وإن كان مثل «النقل» يفيد تحريكا للشيء اللغوي من لسان إلى آخر، فإنه يزيد عليه بإفادة أن هذا التحريك هو «تغيير»؛ ومعلوم أن التغيير أخص من التحريك، إذ يفيد معنى «التبديل» أي جعل الشيء على غير ما كان عليه، وهو ما قد لا يفيده لفظ «التحريك»، فقد نتصور تحريكا من غير تبدل كما إذا وجد الشيء في مكان، ثم عاد إليه بعد أن تركه، وليست عليه أمارة هذا التنقل.

ثم إن التحويل لا يحمل معنى «التغيير» فحسب، بل يقع فيه كذلك تخصيص مفهوم «التغيير» بقيد «الحال»، فالتحويل هو عبارة عن تغيير الحال؛ فيصير مدلوله عند تعلقه بالترجمة هو «تحريك الشيء من لسان إلى لسان آخر تحريكا يغير حاله»؛ فالترجمة إذن هي تحويل بهذا المعنى، فهي تُغير أحوال ما تنقله من لغة إلى أخرى؛ ومعلوم أن حد الحال هو أنه صفةٌ قائمة بالشيء أو قل بالموصوف، قد تزول عنه عند عروض أسباب زوالها، وتحل محلها صفةٌ غيرها، مثلها أو ضدها؛ فإذا قيل بأن التحويل الترجمي يغير أحوال المنقول، فالمقصود إذن هو أنه يغير صفات المنقول.

ثم إن هذا التغيير لأوصاف المنقول في الترجمة التأصيلية ليس أمرا فُرُطا أو هَمَلا لا ضابط معه، بل إنه تغير معروفة غايته، مضبوطة مسالكه ؛ فغايته واحدة وهي الوصول إلى تكوين ملكة التفلسف عند المتلقي، ومسالكه كثيرة، بيد أنها تندرج كلها في مسلك واحد هو وصل المنقول بمحددات وموجهات المجال التداولي للمتلقي، علما بأنه لا حصول على ملكة التفلسف إلا بالاستناد إلى المقومات التداولية، فإذن التحويل الذي تقضي به الترجمة التأصيلية يغير صفات المنقول وفق مقتضيات مجال التداول تغييرا ينفع المتلقي في تحصيل ملكة التفلسف.

وإذا كان التغيير الترجمي منضبطا في مسالكه بموجبات التداول، فإن هذا

الانضباط لا يحد أبدا من سعة هذا التغيير، بل، على العكس من ذلك، قد يزيد في مداها زيادة؛ فقد تُخرج الترجمة المنقول عن جزء من أوصافه الأصلية كما يجوز أن تخرجه عن جميع هذه الأوصاف متى تبين تعارضه مع مقتضيات التداول، وثبت ضرره بالتكوين الفلسفي للمتلقي، كما إذا كان المنقول يتكلم عن معنى «صنع العالم»، بانيا على التسليم بوجود آلهة كثيرة متعاونة فيما بينها، فإنه يجوز حينئذ للمترجم أن يخلص هذا الكلام من هذه المسلمة، ويستبدل بها مسلمة «وحدانية الإله» متى كانت ثقافة اللغة المنقول إليها تَرُدُّ ردا فكرة تعدد الآلهة المدبِّرة للكون.

وقد لا يقف الأمر عند هذا، بل يجاوزه إلى أن يترك المترجم مفهوم «الصنع» لشبهة قِدَم العالم الواردة عليه والتي تخالف أصلا من أصول هذه الثقافة، فيستبدل به مفهوم «الخلق»، مغطيا أوصاف المنقول بأوصافٍ غيرها، من دون أن يرى في هذه التغطية ما يقطع نسبته إلى الأصل الذي نقله منه؛ كما أن التغيير الترجمي لا يخرج المنقول من أوصافه الأصلية، بعضا أو كلا، إلى أوصافٍ مثلها فحسب، كإخراجه من القول بالصنع إلى القول بالخلق، باعتبار اشتراك هذين المفهومين في الدلالة على «فعل إحداث العالم»، واختصاص الأول بالدلالة على إحداثه صورةً، واختصاص الثاني بالدلالة على إحداثه صورة ومادة، وإنما يجوز له أن يـُخرج المنقولَ من أوصافه الأصلية إلى أوصاف تضادها، كإخراجه من القول بتعدد الآلهة إلى القول بالتوحيد؛ وسواء حلت محل خصائص المنقول، أمثالُها أو أضدادها، فإنها لا تجعله يفقد نسبته إلى الأصل الذي نُقل منه، بدليل أننا لو قمنا بنقل المنقول إلى لغته الأصلية، للزمنا أن نرجع إليه أوصافه التي محاها النقل الأول، فمثلا نثبت الصنع والتعدد بدل الخلق والتوحيد، مَثَل المنقول في هذا كمثل الشيء الذي له لونه الخاص، مع أنه يتلون بلون المنظار الذي نبصره به، حتى إذا أزلنا أداة المنظار وأبصرناه بالعين المجردة، رأينا اللون الذي له بالذات.

وعلى الجملة، فإن التحويل الذي توجبه ترجمة الفلسفة هو نقل يغير المنقول تغييرا ينقله عن صفاته الخاصة، بعضها أو جميعها، إلى صفات مكتسبة، مثلها أو ضدها، مستندا في ذلك إلى موجبات التداول، ومستهدفا سد حاجة التفلسف للمتلقي.

وبهذا الصدد، يجدر بنا أن نورد اعتراضاتنا على دعويين اثنتين: إحداهما تقول

بأن صفات المنقول على ضربين، : صفات ضرورية يجب حفظها كلها ، وصفات اختيارية يجوز تركها، بعضا أو كلا، والثانية أن صفات المنقول هي على نوعين: صفات تحقيقية يجب اعتبارها كلها، وصفات تقويمية يجوز إلغاؤها، بعضا أو كلا.

1.1.2 ـ الاعتراض على دعوى وجوب حفظ الصفات الضرورية وجواز ترك الصفات الاختيارية: لا يمكن التسليم بالدعوى الأولى للأسباب الآتية:

أحدها، أن تقسيم صفات المنقول إلى ما هو اضطراري وما هو اختياري لا يرجع إلى المنقول في ذاته كأنما الصفات الاضطرارية داخلية ذاتية للمنقول والصفات الاختيارية صفات له خارجية عرضية، وإنما يرجع إلى الناقل، فهو الذي يتولى ترتيب هذه الصفات، متوسلا في ذلك بمعايير مستمدة، لا من المنقول نفسه أو محيطه الثقافي القريب أو البعيد، وإنما مما تمليه عليه مقتضيات المجال التداولي للمتلقي والمَطالب المعرفية والعملية لهذا الأخير.

والثاني، أن ترتيب المترجم لصفات المنقول قد يختلف اختلافا عن ترتيب المؤلف لها؛ فما يراه المترجم من هذه الصفات، بموجب نظره إلى المتلقي، تداولا ومطلبا، صفة ضرورية، قد يكون من جانب واضع الأصل صفة عرضية وحسب والعكس بالعكس، وما يقرر المترجم أنه مخير فيه، إن شاء أسقطه وإن شاء حفظه، قد يكون عند هذا الواضع لازما لا تخير معه، كما قد تتفاوت عندهما درجات الاختيار والاضطرار فيما يكونان قد صارا إلى الاتفاق عليه من الصفات، فما يعده هذا قد بلغ النهاية في الاضطرار، قد يعده ذاك قد توسط فيه أو يرى أن له وجها مجازيا يخرجه إلى الاختيار.

والثالث، ليست كل صفة اضطرارية في المنقول يجب حفظها، ولا كل صفة اختيارية يجوز تركها؛ فلو فرضنا أن المترجم والمؤلف اتفقا على عناصر هذين القسمين من الصفات، فلا يلزم أن ينقل المترجم كل ما اتفق على اضطراريته، وأن يسقط كل ما اتفق على اختياريته؛ فقد تكون العناصر الاضطرارية في المنقول متضمنة تضمنا في أصول تداولية مسلمة عند المتلقي، بحيث تسبق إلى فهمه أو يعرف كيف يفرعها على هذه الأصول، فلا تكون بالمترجم حاجة إلى أن يوردها في المنقول، وإلا سقط المنقول عن مرتبته في الإفادة، كما أنه قد تكون العناصر الاختيارية من المنقول من الصفات التي تضيف إلى تكوين المتلقي ما لا يستطيع إلى تحصيله طريقا غير طريق

المنقول أو ما لا يقدر على تفريعه على أصوله التداولية إلا إذا وقع تنبيهه على ذلك، فيحتاج المترجم إلى أن ينقلها نقلا، حتى يتحقق المتلقي من فائدتها بالإضافة إليه، ويتفطن إلى طريق ربطها بأصول مجاله التداولي.

2.1.2 ـ الاعتراض على دعوى وجوب اعتبار الصفات التحقيقية وجواز إلغاء الصفات التقويمية: لايمكن التسليم بهذه الدعوى للأسباب الآتية:

أحدها، أن تقسيم صفات المنقول إلى ما هو تحقيقي وما هو تقويمي ليس تقسيما يستوفي شرط التباين بين قسميه، ذلك أن الصفة التحقيقية، أي الصفة المتعلقة بواقع الأشياء، قد تحمل جانبا تقويميا لا ينفك عنها ولو أن هذا الجانب فيها قد تتفاوت قوته، كما أن الصفة التقويمية، أي الصفة المتعلقة بما ينبغي أن تكون عليه الأشياء، تستند إلى جانب تحقيقي لا تنفك عنه ولو أن هذا الجانب فيها هو أيضا قد تختلف درجاته؛ فلا تبرز الصفات التحقيقية في النص الأصلي مجردة تجريدا كليا عن لباس الثقافة التي يرجع إليها هذا النص، بل تأتي فيه ملتحفة به التحافا، ومعلوم أن الثقافة هي أصلا مصدر القيم لأهلها، فما انطبع بها شيء إلا وحمل من هذه القيم نصيبا لا يفارقه؛ كما أن الصفات التقويمية لا تبرز في النص الأصلي مستقلة عن سند الموضوعات الخارجية والذهنية التي يدور عليها هذا النص، ومعلوم أن هذه الموضوعات هي مصدر الحقائق ـ بمعنى الوقائع ـ لمن ينظر فيها، فما تعلق بها شيء إلا وحمل من هذه الحقائق قسطا لا انفكاك له عنه.

والثاني، تقدير المترجم لما هو تحقيقي وما هو تقويمي قد يختلف اختلافا عن تقدير المؤلف لهما؛ فلما كان التحقيقي والتقويمي لا ينفك أحدهما عن الآخر، بل يتداخلان تداخلا فيما بينهما، فإن قدر كل منهما في هذا التداخل قد لايتأتى تعيينه بكيفية مضبوطة، فيتطلب التساهل فيه لشدة خفاء الحدود بين هذين الجانبين؛ لهذا، فقد يظهر للمترجم أن أحد العناصر المكونة لصفة تحقيقية مخصوصة، أُشرِب تقويما مركوزا في ثقافة الأصل، فيقرر صرفه عن هذه الصفة أو عدم نقل هذه الصفة متى تعذر عليه صرفه، بينما قد يعد المؤلف هذا العنصر أحد مكونات التحقيق التي لا تقويم فيها، نظرا لنفوذ أصول ثقافة مجاله فيه ولعدم استئناسه بأصول ثقافة غيرها، فيفوته إدراك ما تفطن إليه المترجم؛ والغالب أن المؤلف يميل إلى التساهل في التحقيق، فينسب إليه كل ما لم يثبت بالدليل عنده أنه منسوب إلى التقويم، بينما

المترجم يميل إلي التساهل في التقويم، فينسب إليه كل ما لم يقم الدليل على أنه منسوب إلى التحقيق.

والثالث، ليست كل صفة تحقيقية يجب اعتبارها ولا كل صفة تقويمية يجوز إلغاؤها؛ صحيح أنه يجب حفظ العناصر الموضوعية التحقيقية للغة الأصل والعمل على أدائها في لغة النقل وإفادتها بها، لكن هذا لا يعني أن كل العناصر الموضوعية للغة الأصل مفيدة دلاليا أو مثمرة تداوليا للغة النقل، فقد يشق على المتلقي استعاب بعض هذه العناصر لعدم حصوله على الأسباب المعرفية الكافية لهذا الاستيعاب أو يتلكأ في استثمارها لعدم اهتدائه إلى الشروط التداولية الضرورية لهذا الاستثمار، فيتعين حينئذ على المترجم ألا ينقل هذه العناصر التحقيقية، دفعا لهذه المشقة في المعرفة التي لا يكون من ورائها طائل أو رفعا لهذا التلكؤ في التداول الذي يؤدي إلى الجمود على ظاهر العناصر المنقولة؛ وعليه، فمن الصفات التحقيقية ما يجوز إلغاؤه؛ وصحيح كذلك أنه يجب حفظ العناصر الثقافية التقويمية للغة النقل وعدم تنزيل العناصر الثقافية التقويمية للغة الأصل عليها واستبدالها بها، لكن لا يستفاد من هذا أن كل العناصر الثقافية للغة الأصل غير مفيدة دلاليا ولا مثمرة تداوليا للغة النقل؛ فقد يسهل على المتلقي فهم بعض هذه العناصر لحصوله على الأسباب القيمية الممهدة لهذا الفهم أو يبادر إلى استثمارها لاهتدائه إلى الشروط التداولية المؤسسة لهذا الاستثمار، فيتوجب عندئذ على المترجم أن ينقل هذه العناصر الثقافية، جلبا للفائدة التي هي من راء حصول اليسر في فهمها والمبادرة إلى توظيفها في المجال التداولي؛ وعليه، فمن الصفات التقويمية ما يجب اعتباره.

2.2 ـ التقابل بين التحويل والحفظ

إذا كان التحويل يوجب التغيير، فإن ضده، أي «الحفظ» يوجب التثبيت؛ وقد وُجد من صرَفَ مبدأ التحويل صرفا، وأقام الترجمة على مبدإ الحفظ بحيث يكون حد الترجمة عنده هو «تحريك الشيء من لسان إلى لسان آخر تحريكا يحفظه حفظا»؛ وهؤلاء هم الذين عُرِفوا بأهل الدعوة إلى الأمانة في الترجمة وبأتباع الطريقة الحرفية فيها، متقدمين ومتأخرين، منظرين ومطبقين؛ ولا يخفى أنهم لو سُئِلوا أي طريق من طرق التفلسف الترجمية يتخيرون، لما ترددوا برهة في تفضيل الطريق التحصيلي عما سواه.

ونحن وإن كنا لا نرد الطريق الحرفي عند الاقتضاء، فإننا لا نجعله أبدا يستقل بترجمة النص الأصلي كما يفعلون، وإنما هو طريق واحد من طرقها التبليغية تزيد قوته أو تنقص في كل واحد من طرق التفلسف الترجمية؛ هذا إلى أن القول بمراعاة الأمانة قول لا يَسْلَم من القوادح عند عرضه على التحقيق، إذ يقصد بالأمانة «أداء المنقول على ما هو عليه في أصله»، وقد يتشدد بعضهم في هذا المعنى، فيضيف إليه الحيثية التالية: «بحيث لو تكلم المؤلف اللسان المنقول إليه، لأتى بالمنقول على هذا الوجه ولم يأت به على وجه سواه»، فهذا المعنى المطلق للأمانة يكاد أن يكون وَهْماً لا نفع معه، بل أسطورة لا حق فيها؛ وبيان ذلك من الوجوه الآتية:

أ ـ أن معايير الأمانة لا اتفاق عليها، فقد تتعلق بالصورة اللفظية والتركيبية للنص أو بمضمونه الدلالي والاستدلالي أو بمقاصد واضع النص أو بظروف المتلقي الأصلي أو بظروف النص التاريخية[4] أو بهذه العناصر جميعها أو ببعضها على اختلاف وجوهها، وقد يجعلها البعض بمعنى «التطابق» بين الأصل والنقل والبعض الآخر بمعنى «التكافؤ» بينهما والبعض الآخر بمعنى «التشابه».

ب ـ أن الترجمة، قبل أن تكون كتابة للنص، هي قراءة له، والقراءة أصلا تأويل، والتأويل لا يجتمع مع الأمانة متى كان مقتضاها هو تمام حفظ الشيء المؤتمن عليه، إذ هو تغيير لا يقف عند استبدال لفظ مكان آخر يرادفه، وإنما يتعداه إلى إخراجه عن المعنى الذي وضع له إلى معنى يزيد أو ينقص قربه منه.

ج ـ أن الأمانة التبليغية تتميز عن الأمانة الأخلاقية، على خلاف ما ذهب إليه البعض، إذ خلط بينهما عن غير قصد أو طابق بينهما عن قصد وتبييت، فجعل «أخلاقيات الترجمة» تقوم في الأمانة[5]؛ وليس الأمر كذلك، فإن الأمانة الأخلاقية تقتضي وجود وديعة يجب تسليمها لصاحبها، حتى إذا سلمها المستودَع (بفتح الدال) لصاحبها نُعت بالأمانة، فقيل بأنه أمين؛ ولا وديعة ولا تسليم في الأمانة التبليغية، فلم يستودع صاحب النص المترجَم صور ألفاظه ولا معانيها، ولم يأتمنه عليها، ولا كان المترجم، بنقله لهذه الصور والمعاني، مسلما لها إلى صاحبها، بل على العكس من ذلك، يكون من واجبه أن يسلمها إلى غيره، مع عدم وجود وصية منه بتسليمها

(4) انظر HURTADO, A.A.: **La notion de fidélité en traduction**

(5) BERMAN: **La traduction et la lettre**, pp. 87-91

إليه؛ وعلى هذا، فلا يصح الكلام عن الأمانة التبليغية من الوجهة الأخلاقية، ولا يكون استعمال لفظ الأمانة بصدد التبليغ إلا من باب التجوز في الكلام أو تكون الأمانة لفظا مشتركا يدل على معنيين متباينين، حدا وحقيقة.

وإذا كان لا بد من ربط الأمانة التبليغية بالأخلاق، فذلك كما إذا ربطنا أي فعل من أفعال الإنسان بها، بمعنى أنه ليس شيء من سلوك الإنسان إلا ونرجع في تقويمه إلى المعايير الأخلاقية، فنحكم عليه بالصلاح أو بالفساد، وتكون الأمانة التبليغية أحد هذه المظاهر السلوكية التي تقبل التقويم الأخلاقي كما يكون الاجتهاد أو الإخلاص أو الإيثار أحدها.

د ـ أن الأمانة والخيانة مقولتان لا تتعلقان إلا بلغة الأصل، ولا شأن لهما بلغة النقل، فالترجمة الأمينة هي ما كانت موافقة لتمام المنقول، والترجمة الخائنة هي ما كانت مخالفة لتمام المنقول، ولا يخفى ما في هذا الحصر من «اختلال» و«إخلال».

أما **الاختلال**، فله وجهان: أحدهما، الجمع بين معنين متعارضين تعارضا صريحا، وهما معنى «الخروج إلى اللغة المنقول إليها»، وهو الذي يستفاد من لفظ «الترجمة» ومعنى «الرجوع إلى اللغة المنقول منها»، وهو الذي وضع له لفظ «الأمانة» أو لفظ «الخيانة»، حتى إذا قال القائل: «الترجمة أمينة» رجع قوله إلى ما معناه: «إن الخروج إلى اللسان المنقول إليه هو رجوع إلى اللسان المنقول منه»، وهذا قول في غاية التناقض؛ أما الوجه الثاني للاختلال، فهو الجمع بين الأمانة والخيانة، ذلك أن الترجمة التي يقال فيها بأنها أمينة بالإضافة إلى اللسان المنقول منه لا تكون كذلك بالإضافة إلى اللسان المنقول إليه، فهي في ذات الوقت أمينة وخائنة؛ ولو أن هذا التعارض ليس تعارضا منطقيا صريحا، لأنه تعارض من جهتين مختلفتين، فإنه يظل جمعا قبيحا لا يرتضيه التداول، فيكون تعارضا تداوليا؛ فكيف يوصف بالأمانة ما لا يقتدر على إظهار أمانته، علما بأن أمانة الترجمة قد تجعلها خفية لا تستبين ومستغلقة لا تنكشف!

أما **الإخلال**، فهو ترك اعتبار الوساطة التي تقوم بها الترجمة بين لسانين اثنين والتي توجب اتخاذ مقولات جامعة بين الطرفين اللذين تتوسط بينهما، فالوسيط بقدرما يحتاج إلى أن يكون مراعيا لأحد الطرفين، يحتاج إلى أن يراعي الطرف الثاني، فتكون أوصاف هذا الوسيط مأخوذة من هذه المراعاة المزدوجة حتى ولو بقي طرفاها

على التعارض بينهما؛ وأولى الأوصاف بالوساطة أن يقال: «إنها حسنة أو سيئة، جيدة أو رديئة، أو حتى ناجحة أو فاشلة»، وما كان أحق بالترجمة - وهي الشاهد الأمثل على الوساطة - أن تأخذ بهذه الصفات، وأن يقال فيها: «إنها ترجمة حسنة»، لا أن يقال: «إنها ترجمة أمينة»، لأن حسنها يكون آتيا، لا من النظر إلى الأصل المنقول منه وحده كما هو مقتضى الأمانة وإنما من النظر إليه مجتمعا إلى النظر إلى لغة المتلقي، أو يقال فيها: «ترجمة سيئة» لا أن يقال: «إنها ترجمة خائنة»، لأن سوءها يكون مرده إلى الإخلال بأحد مقتضيات هذا النظر المزدوج.

هـ - أن الأمانة والخيانة ليستا، على خلاف المشهور، المفهومين اللذين ينبغي أن تتحدد بهما الترجمة، ذلك أن الأمانة تقتضي الصدق والخيانة تقتضي الكذب، بينما المترجم الأمين قد يكون كاذبا متى نقل كلاما كاذبا في النص، كما أن المترجم الخائن قد يكون صادقا متى نقل كلاما صادقا فيه؛ ولا ينفع المعترض أن يقول: «إن الصدق الذي توجبه الأمانة في الترجمة هو أداء ما في النص وأن الكذب الذي توجبه الخيانة فيها هو عدم أداء ما في النص»، فإن الأمانة في التبليغ، متى أريد أن تكون أخلاقية، توجب على المترجم أن يصحح النص كلما وجد فيه مواطن للكذب، وأن الخيانة في التبليغ تحمله على أن يترك هذا التصحيح ويبقي على مواطن الكذب فيه؛ أما المفهومان اللذان يتعين أن نأخذ بهما في تحليل وتقويم أعمال الترجمة يحتاجان إلى أن يكون لهما تعلق لا بصفات الأخلاق، وإنما بخصائص اللغة وبمقتضيات البيان، فحكم الترجمة حكم اللغة والبيان، لا فارق بينهما إلا أن هذين يتعلقات بلسان واحد، وتلك تتعلق بلسانين اثنين، الأمر الذي يجعل حاجة الترجمة إلى التزام الخصائص التعبيرية والمقتضيات التبليغية في تحديد أوصافها تُضاعف حاجة اللغة والبيان في ذلك، ونحن نعلم أنه لا يقال في اللغة: «إنها أمينة أو صادقة»، ولا في البيان: «إنه أمين أو صادق»، وإنما يقال في اللغة: «إنها سليمة أو ركيكة، واضحة أو غامضة، بينة أو مستغلقة، متمكنة أو قلقة»، كما يقال: «بيان صحيح أو فاسد، جيد أو قبيح، فصيح أو غريب، بليغ أو مستثقل»؛ ولذلك، ينبغي أن تُطلَب للترجمة صفات من هذه أو مما هو على شاكلتها، وقد نجد في «التبيين» مفهوما وصفيا إجرائيا دقيقا يصلح لتحديد طبيعة الترجمة إيجابا عوض «الأمانة» التي هي معنى قيمي غير إجرائي ولا دقيق، كما نجد في نقيضه «عدم التبيين» أو قل «الاستغلاق» مفهوما مضبوطا يصلح لتحديد هذه الطبيعة سلبا بدل «الخيانة» التي هي معنى غير وصفي ولا محدد.

ومعلوم أن «التبيين» عبارة عن نقل المعنى إلى المخاطب بالطريق الذي يحصل له منه فهمه، علما بأن لا طريق أقرب إلى هذا الغرض من استيفاء ما اختصت به لغة المخاطب من شرائط التبليغ، فهذا السيوطي يعرف في كتاب المزهر «التبيين» بما يلي: «كل من أفهم بكلامه على شرط لغته، فقد بيّن»، فيكون تعريفا خاصا بالكلام الحاصل داخل اللسان الواحد المشترك بين طرفين هما: المتكلم والمخاطب، فإن نُقِل إلى الكلام الحاصل بين لسانين لا يشترك هذان الطرفان إلا في واحد منهما، فإنه يصير «كل من أفهم المنقول على شرط اللغة المنقول إليها، فقد بيَّن»؛ وعلى هذا، يصح أن نقول: «ترجمة بينة وترجمة مستغلقة»، ولا أدل على صحة هذين المفهومين وتمام انطباقهما على الترجمة من أن فعل «ترجم» يدل لغة على معنى «بين» كما في قولنا «ترجم الكلام» أي بينه ووضحه، وقد تكون الترجمة المبينة بالطبع من جهة قيمتها، لا من جهة صفتها، أمينة كما تكون خائنة، وقد تكون الترجمة غير المبينة خائنة كما تكون أمينة؛ ولذلك، لا علاقة للتقابل بين «التبيين» و«الاستغلاق» بالتقابل بين «الشفوف» و«التلون»، الذي قال به أحد منظري الترجمة [6] والذي أراد به ما يراد بالتقابل بين «الأمانة» و«الخيانة».

3.2 ـ تنوع مظاهر التحويل

إذا كان النص يتحول بالنقل على حد تعبير أبي حيان التوحيدي، فإن هذا التحول يتخذ أشكالا مختلفة لا يبدو أن أهل الترجمة قد عناهم كثيرا الاشتغال بترتيبها بحسب أهميتها أو القيام بتمام استقصائها، وإنما كانوا يكتفون بذكر بعض منها، محدود في عدده ومُفرَّق في مواضعه، أثناء خوضهم في التنظير أو عند دخولهم في التطبيق؛ فلنبسط الآن القول في هذه الأشكال التحويلية.

اعلمْ أن أشكال التحويل التي تجمع بين اللسانين هي من صنف الأشكال التحويلية التي تحدث في اللسان الواحد، وقد تزيد عليها عددا، باعتبار أن العلاقة بين اللسانين تضيف إلى خصائصها الداخلية خصائص خارجية لا توجد في العلاقة داخل اللسان الواحد، كما لا يبعد أن تختلف هذه الأشكال، صنفا وعددا، باختلاف اللسانين المرتبطين بعلاقة النقل فيما بينهما؛ فمثلا، «القلب» الذي هو تحويل في

(6) انظر MOUNIN, G.: **Les belles infidèles**, Cahiers du Sud, Paris

الرتبة والذي اشتهر باسم «التقديم والتأخير»، يكثر في اللغات الإعرابية، فإن كانت اللغة المنقولة غير إعرابية واللغة الناقلة إعرابية، فإن إمكانات القلب بينهما تختلف عن إمكاناته في حالة كون اللغة المنقولة إعرابية واللغة الناقلة غير إعرابية، كما تختلف عنها في حالة كون اللسانين إعرابيين معا، وكذلك في حالة كونهما غير إعرابيين معا، وهي، كما هو واضح، الحالة التي تتضمن أقل عدد من إمكانات القلب.

1.3.2 ـ حدود التصور السائد عن التحويل في فعل الترجمة: لقد اتجه أهل الترجمة في تقويم هذه التحويلات اتجاهين: فبعضهم اعتبرها محمودة ونافعة، والبعض الآخر اعتبرها مذمومة وضارة؛ أما الاتجاه الأول، فكثيرا ما ينسبون القول به إلى «هيدغر»، ثم إلى أتباعه من أمثال «غادامير» و«ديريدا» ولو أن عامة القائلين بالطريقة الحرة في الترجمة، قديمهم وحديثهم، ينظرون بعين الرضا إلى هذه التحولات، ويرجع مجمل قول «هيدغر» إلى أن النقل، بفضل التحويل الذي يصاحبه، يصل إلى الكشف عن جوانب من الأسئلة المشتركة غير الجوانب التي ذكرها الأصل، فيساهم في تحقيق التفاهم بين الشعوب على الوجه الأكمل[7].

ولئن تفطن «هيدغر» إلى جانب التجديد والتلوين الذي يأتي به التحويل الترجمي في المسألة المطروحة، فإنه قَصُر عن التفطن إلى جانب الاستقلال بالرأي وبالرؤية الذي يمكن منه هذا التحويل؛ فقد يجدد النقل فيما جاء به الأصل، من غير أن يستقل عنه فيه، إذ يكون تجديده مقلدا للأصل في نمط استشكاله أو نمط استدلاله كما لو أن ما جدد فيه، كان بالإمكان للأصل أن يأتي به لو أنه جاء بلغة النقل أو أنه غيَّر نظرته مع بقائه على لغته؛ وهذا سر قول «هيدغر» بأن الترجمة تؤدي، عن طريق التحويلات، إلى تحقيق التفاهم بين الشعوب، بينما الراجح أن تؤدي التحولات إلى التنازع لا إلى التفاهم، لكن لما كان «هيدغر» يتصور اللغات بعضها على نمط بعض، استشكالا أو استدلالا، فإنه صار إلى جعلها تحويلات مكمِّلة وجامعة لا تحويلات مفرِّقة ومانعة.

والرأي المرتضى عندنا أن التحويل الترجمي لا ينفع حق النفع حتى يجاوز هذا الضرب من التجديد المقيد إلى الاستقلال الصحيح؛ ولا سبيل إلى هذا الاستقلال إلا

(7) TAHA, A.: **Langage et philosophie**, pp.151-165.

بالظفر بوجوه في الفهم غير منسوجة على منوال الأصل، لا استشكالا ولا استدلالا، إلا أن تصادف هذه الوجوه ما ورد في الأصل، من غير سبق تقليد ولا قصد مبيت إليه؛ وإذا جاز حصول هذا الاستقلال عن الأصل، ظهر أن التفاهم ليس بالضرورة ثمرة للترجمة، فقد يحصل متى صادفت وجوه النقل وجوه الأصل أو متى تقبل الملقي ما يخالفه من اجتهاد المتلقي، وقد لا يحصل هذا التفاهم متى خالفت وجوه النقل وجوه الأصل أو متى رد الملقي اجتهاد المتلقي، سواء أوافق رأيه أم خالفه، حتى كأن التفاهم لا يأتي من الترجمة بقدر ما يأتي مما هو خارج عنها من مثل حصول الاستعداد لقبول المختلف وتقبل المخالف.

أما الاتجاه الثاني الذي يستنكر هذه التحويلات، فمن البدهي أن يحصى أنصاره في فئة المترجمين الذين يسلكون الطريقة الحرفية ولو أن بعضهم حاول أن يفلسف هذه الطريقة ويحملها ما لا طاقة لها به؛ وممن نظر من هؤلاء في هذه التحويلات وسعى إلى بيان وجوه الضرر فيها «ميشونيك» وعلى الخصوص «برمان»، وهما يشتركان في القول بأن هذه التحويلات تضر بالخروج من الذات وبالتفتح على الغير من حيث هو كذلك.

فإذا كان «ميشونيك»، ينسب التحويلات إلى إرادة ضم الأصل إلى النقل، مما يسيء في رأيه إلى تراكيب هذا الأصل وأساليبه أو باصطلاحه إلى «شعرية نحْوِه»[8]، فإن«برمان»، قد وقف عند بعضها ينقر عن مضارها، ومنها: العقلنة والتوضيح والتطويل والتبسيط والتفخيم والاختصار والمجانسة وحذف الإيقاع وحذف وجوه التنسيق الجزئية للنص وإزالة تعالقات الألفاظ الخفية وإزالة الارتباطات اللغوية الخاصة وحذف العبارات المألوفة والعبارات الجاهزة ومحو المستويات اللغوية[9].

ولا يرى «برمان» في هذه العمليات كلها سوى ضروب من الهدم التي تُظهِر

---

(8) MESCHONNIC: **Pour la poétique II**, pp.305-366.

(9) مقابلات هذه التحويلات الفرنسية هي على التوالي:

la rationalisation, la clarification, l'allongement, la vulgarisation, l'ennoblissement, l'appauvrissement qualitatif, l'homogéinisation, la destruction des rythmes, la destruction des systématismes textuels, la destruction des réseaux signifiants, la destruction des réseaux langages vernaculaires, la destruction des locutions et idiotismes et l'effacement des superpositions de langues.

انظر BERMAN، المصدر السابق ص.87-91.

القوة في تصرفات الترجمة غير الحرفية بقدر ما تُظهر فيها تناقضات وتفككات وانحرافات لا نجدها في الأصل؛ وقد يصح هذا عندنا متى كانت الغاية من الترجمة هي «الدخول في التعرف على الغير بعد حصول التعرف على الذات» كما هو الحال في الغرب، أما إذا كانت الغاية منها عكس هذه، وهي «الدخول في التعرف على الذات قبل حصول التعرف على الغير» كما هو الحال عند العرب، فلا يصح أن الترجمة غير الحرفية هي عبارة عن تشويه للأصل ضار به، بل العكس هو الصحيح، ذلك أن إنشاء القدرة على التفلسف هو أحد عناصر التعرف على الذات، وما لم يتصرف المترجم في الأصل حتى يقيم أسباب الوصل التداولي بينه وبين النقل، فلا مطمع في أن ينهض المتلقي بواجب التأمل الفلسفي فيه، ، فإذن لا تفلسف بغير تصرف؛ ثم إنه ما فائدة أن يطلب المرء التعرف على قدرة الغير على التفلسف، وهو لا قدرة له بعد عليه، بل لا قدرة له حتى على تمييز التفلسف من غيره، ما دام لا علم له بطبيعته إلا أن يكون الغرض من ذلك هو حمل المتلقي على التقليد والتبعية حملا، وحينئذ ما أبعد هذا المتلقي عن القيام بالتفلسف الحي الذي شرْطُه التجديد والاستقلال! **فإذن لا تعَرُّف على تفلسف الغير من دون التعرف على تفلسف الذات.**

وليس في تحويلات الترجمة المختلفة ما استوقف أهل الترجمة أكثر من تحويلين اثنين هما: «النقصان» و«الزيادة». أما **تحويل النقصان**[10]، فيتجلى في كون المنقول يفقد بالنقل بعضا منه، سواء كان ذلك من جهة مضمونه أو من جهة صورته، بسبب تضمنه لدقائق دلالية أو خصائص ثقافية أو سمات غريبة أو جوانب غامضة تخص هذا المنقول، وقد لا ينفع أو لا يتأتى نقلها إلى لسان غير لسانه؛ وأما **تحويل الزيادة**[11]، فيتجلى في كون المنقول يكتسب في نقله زيادة، إن في مضمونه أو في صورته، لوجود الحاجة إلى تفصيل بعض معانيه الفرعية أو بعض عناصره الثقافية التي بدونها تدخله أسباب من الغموض الشديد، فيتعثر فهم المتلقي له تعثرا.

2.3.2 ـ الاعتراض على دعوى زيادة طول النقل على الأصل: الجدير بالذكر بهذا الشأن أن أهل الترجمة كادوا يعممون أمر هذه الزيادة على جميع الألسن،

---

(10) مقابله الفرنسي: "Entropie"

(11) مقابله الفرنسي: "Incrémentialisation"

ويصيرون إلى القول بأن النقل عموما يكون أطول من الأصل[12]، إلا أن هذه الدعوى ترد عليها الاعتراضات التالية:

أ ـ أن القول بزيادة طولِ النقل عن طول الأصل يُبَيِّت التسليم بضرورة اتباع طريق الترجمة الحرفية من دون غيرها، ذلك لأنها تمكن من احتذاء الأصل في طوله، فإن لم تزد عليه، فإنها لا تنقص منه؛ ومعلوم أن هذه الضرورة غير مسلمة، فالطريق الحرفي واحد من بين طرق أخرى قد تفضله في نقل مواضع من الأصل لا يصلح لها هذا الطريق، فيكون حينئذ تركها واجبا يؤدي الإخلال به إلى سوء الترجمة؛ وإذا بطل اللازم، بطل الملزوم، فيكون القول بزيادة النقل باطلا.

ب ـ أن هذا القول يسوي بين جميع الألسن من حيث مقدار العبارة، فلا يعتبر إمكان وجود بعض الألسن التي تميل إلى الطول، بحيث يكون في عبارتها إسهاب ملحوظ، وإمكان وجود أخرى تميل إلى القصر، بحيث يكون في عبارتها إيجاز مشهود؛ ولا يمكن قبول هذه التسوية، ذلك أن الألسن، لما كانت تتميز فيما بينها بخصائص بنيوية معلومة، فإن الطول أو القصر خاصيتان بنيويتان مثلهما مثل تقديم الفعل أو تأخيره ومثل البناء للمعلوم أو البناء للمجهول، والغالب أن اللغة ذات الإعراب تكون أكثر من غيرها نزوعا إلى الاختصار؛ وليست الخصائص التركيبية هي وحدها التي تحدد ميل الألسن إلى الطول أوِ القصر، بل قد تكون هناك اعتبارات تداولية ثابتة خاصة ببعض الألسن هي التي تحملها على طلب الإيجاز في التعبير، ونظن أن اللسان العربي ـ كما سنرى ذلك في موضع لاحق ـ هو واحد منها، يشهد على ذلك أُنس الناطق العربي بجوامع الكلم؛ ولا شأن لما ندعيه هنا بالاعتبارات السياقية الظرفية التي من المعروف أنها تجيز للناطق الاختصار في عبارته، على قدر ظهور القرائن الدالة على ما اختصره منها، فهذا الإيجاز المقامي تشترك فيه جميع الألسن، وهو بالتالي لا يفيد في بيان مقصودنا.

وإذا جاز أن تكون اللغات متمايزة فيما بينها مقدارا، فإن ترجمة بعضها إلى بعض لا بد أن ينتج عنها إمكان أن يكون النقل قصيرا حيث الأصل طويل، وأن يكون، على العكس من ذلك، النقل طويلا حيث الأصل قصير، كما يلزم منها ألا

(12) LADMIRAL, J. R.: Traduire, théorèmes pour la traduction, p.219.

يتساوي النقل والأصل في طولهما أو قصرهما إلا إذا كانت لغة الأصل ولغة النقل من صنف مقداري واحد.

ج ـ أن هذا القول يجعل للأصل أفضلية على النقل، فإذا وجب أن يكون النقل أطول من الأصل، فهذا يعني أن الأصل يحتوي على ما لا يقدر أن يحتوي عليه النقل الذي يجيء على مثل طوله، بحيث إذا تساويا فيه كان الأصل أفضل من النقل، ولا يجوز أن نقبل هذه الأفضلية لسببين اثنين:

ـ **أحدهما**: أنها تؤدي إلى ترسيخ دونّية النقل في الأذهان، ويكاد يسود الاعتقاد عند الجمهور بهذه الدونية، حتى إنه لو بذل في النقل ما بذل من إتقان وإبداع، يبقى عندهم أدنى من الأصل، وقد تفرعت عن هذا الاعتقاد الراسخ اعتقادات أخرى لا تقل عنه رسوخا منها: «النقل لا يغني عن الأصل»، و«النقل يفتقر إلى الأصل» و«الأصل لا يفتقر إلى النقل»، و«النقل يزول والأصل يدوم»، و«النقل يخطئ والأصل يصيب»؛ والتحقيق أن من النقول ما يفضل الأصول درجات، ومنها ما يغني عنها غناء، كما أن منها ما هو أولى بالبقاء من الأصول، ومنها ما تفتقر إليه هذه الأصول نفسها، ولولا النقول لما وقع الالتفات إليها.

والثاني: أن ضررها أكثر من نفعها؛ ويتعلق هذا الضرر بجهتين اثنتين هما: «جهة المترجم» و«جهة المتلقي».

أما الإضرار بالمترجم، فلأن دونية النقل تنقلب على المترجم، فيُعَدُّ هو أيضا أدنى من المؤلف حتى ولو أتى بنقل يضاهي قيمة ما أتى به المؤلف؛ ولا غرو أن يشتهر بنزول مرتبته في قلوب الناس، حتى كادت هذه المرتبة لا تربو كثيرا عن مرتبة «المتطفل»، ألا ترى أنه يأتي إلى نقل النصوص من غير أن يدعوه أصحابها إلى هذا النقل! فاعتبر ذلك بما نعلمه من قلة الاعتراف به مع كثرة الحاجة إليه! من مظاهر ذلك إسقاط اسمه من بعض النقول أو إيراده في مواضع غُـفْل من هذه النقول، بالإضافة إلى ما قد يلحق وضعيته الاجتماعية والمادية من ضيق لا نظير له عند المؤلف.

ولا يتعذر أن يوجد من بين المترجمين من هم أولى بالاعتبار من المؤلفين أو ينافسونهم فيه على الأقل، لرسوخ علمهم بما ينقلون ولتمكنهم من اللغة التي بها

ينقلون، كما أنه يجوز أن يكون منهم من هو أحق بالاعتراف من المؤلفين أو من يساوونهم فيه على الأقل، لكثرة ما وضعوه من نقول وما أظهروا فيها من مهارة صناعية وغزارة في المعارف، بل كان منهم من عُـرف بالتأليف وشهد له بعلو الكعب فيه، حتى عد من كبار المؤلفين[13]، إلا أن ذلك لم يمنع من أن يقال في بعضهم: «إنه مؤلف جيد، لكنه مترجم سيء»، وقد يصح هذا الحكم في أحدهم، لكنه لا يصح في غيره، فقد يكون مترجما مجيدا كما يكون مؤلفا بارعا.

وأما الإضرار بالمتلقي، فمن قِـبَـل أن دونية النقل تجعل استفادة المتلقي منه محدودة، فقد تقل ثقته به، فلا يقتنص منه كل ما يمكنه اقتناصه، تركا لما يريبه إلى ما لا يريبه، وقد لا يستثمر كل ما استطاع أن يأخذ منه، احتياطا من استنتاج ما لا يقين فيه، كما أن الشعور بالنقص قد يعتري نفسه، فلا يرى من نفسه الاقتدار على الإتيان بما يضاهي الأصل، معرفة وإبداعا، وذلك لما يحصل له من شدة التعظيم له ولصاحبه، وقد يزيد في تعظيمه لهما ما قد يكتنف النقل الذي بين يديه من أنواع الغموض التي توهم بأن الأصل يمتنع على النقل لبلوغه الغاية في الكمال أو الجمال، فيوشك أن يلحق بأفق الإعجاز، وقد يبلغ شعور المتلقي بالنقص حدا يفقد معه الثقة بقدرته على تمام تحصيل ما يتضمنه النقل، ظنا منه أنه يطوي فيه ما لا يُدرَك إلا بالرجوع إلى الأصل؛ ولا غرابة عندئذ أن نجده يجمد على ما حصله منه ويسير على تقليده، ناقلا هذا التقليد إلى سواه، وباثا فيه روح التبعية لغيره.

والتحقيق أن من النقول ما يكون المتلقي محتاجا إلى أن يثق بها ثقته بالأصول، حتى يُحصِّل منها أقصى ما يمكن تحصيله، وينتفع بها في تكوين أو ترسيخ قدراته العلمية والعملية انتفاع غيره في ذلك بالأصول نفسها، كما أن من النقول ما ينبغي للمتلقي أن يستعيد معه الاطمئنان إلى قدراته، لكي يأنس من نفسه الكفاءة لأن يحيط إحاطة بما في الأصول ذاتها من خلال ما بين يديه من النقول، فيتطلع إلى أن يسهم في الكشف عن حقيقة مضامين هذه الأصول ذاتها إن لم يرق إلى مرتبة التجديد فيها والإتيان بما يضارعها، تحصيلا وتعميقا؛ فمن طبيعة الخبر المنقول أن يعظُـم في القلوب، مضمونا ومصدرا، وما لم تصحب هذا الشعور بعظمة المنقول عند المتلقي،

(13) قد نذكر من هؤلاء المترجمين GOETHE; SCHLEGEL, F.; HUMBOLDT; SCHLEIERMACHER.

ثقة بوجود القدرة لديه على منافسة الملقي به، فإنه لا يلبث أن ينقلب بالضرر عليه، إذ يصير سببا من أسباب استصغار الذات والتقليل من شأن طاقاتها.

4.2 ـ وجوب الصفة التحويلية للترجمة

قد نستند في بيان كيف أن دخول التحويل على الترجمة أمر لا انفكاك عنه، إلى أدلة عدة قد تقدم ذكر بعضها، لكن يبدو أن منها دليلين اثنين كان لهما الأثر الأكبر في إثبات الخاصية التحويلية للترجمة، وهما «التأويل الدلالي» و«الاختلاف اللغوي»، ومن عجب أن يرد ذكرهما معا عند التوحيدي، معبرا عن التأويل الدلالي بلفظ «مقادير المعاني» وعن الاختلاف اللغوي بلفظ «طبائع اللغات»، فلنوضح هذين الدليلين.

1.4.2 ـ التأويل الدلالي: لقد صار إلى القول بهذا التأويل أشهر المنظرين للترجمة، فلاسفة ولغويين من أمثال «هيدغر» و«غادامير» و«لادميرال»، وإن اختلفوا في تعيين أسبابه وتحديد مقداره، على أن منطلقهم جميعا فيه كان هو صبغة القراءة التي تتخذها الترجمة والتي تزدوج فيها بصبغة الكتابة؛ ومعلوم أن الكلام في القراءة والكتابة قد طال وتشعب وذهب كل مذهب عند الأدباء والدلاليين واللغويين، فضلا عن المتفلسفة؛ ولا حاجة بنا هنا إلى أن نكرر ما قيل بهذا الصدد، على فائدته وطرافته، وإنما نشير على عجل إلى أسبابه ونعرج على مقداره.

أما أسبابه، فقد نرجعها إلى مجموعات ثلاث:

أولاها: مجموعة العوامل الخاصة بالمترجم، فهذا الأخير يقوم بدور الوسيط بين الملقي والمتلقي، بمعنى أنه ليس مجرد قارئ عادي، بل هو قارئ متميز، لأنه يقرأ للملقي من أجل أن يكتب للمتلقي، فتستلزم منه هذه القراءة الخاصة من الأسباب الذاتية ما لا تستلزمه القراءة الصادرة من غيره، وقد تكون هذه الأسباب اعتقادات أو إرادات أو قرارات، فضلا عن معارف متنوعة ومتسعة، كل ذلك يؤثر في نقله، صيغة ومحتوى، ويجعل عمله التحويلي للأصل يزيد أو ينقص مداه وعمقه.

والثانية: مجموعة العوامل الخاصة بثقافة الأصل، ذلك أن المترجم يحتاج إلى أن يراعي في نقله، لا سياق الأصل الداخلي في تعلقه بنصوص أخرى وفي ارتباطه بمجموع أعمال صاحبه فحسب، بل أن يراعي أيضا السياق الخارجي للنص في تضمنه لعناصر من شخصية صاحبه وحياته ومن وسطه الثقافي وفترته التاريخية.

والثالثة: مجموعة العوامل الخاصة بثقافة النقل، لا بد للمترجم من يأتي نقله، لا على وفق مقتضيات التخاطب التعبيرية والاستعمالية للغة المنقول إليها فحسب، بل كذلك على وفق الشرائط العامة للثقافة التي ترجع إليها هذه اللغة وشرائطها الخاصة التي تتعلق بفئة المتلقين التي وضع لها هذا النقل.

وأما مقدار التأويل، فقد مال منظرو الترجمة إلى جعله لا يتجاوز الحد الأدنى، بمعنى أن المترجم لا يضيف إلى الأصل إلا أقل ما يمكن مما ليس مصرَّحا به فيه، على افتراض أن الاتفاق حاصل على هذا القدر الذي إذا زاد عليه المترجم، فقد يسيء إلى نقله أو يجازف بقيمته على الأقل؛ غير أننا لسنا نميل إلى هذا الرأي، ولا نرى أنه يخدم الغرض الذي جعلناه للترجمة الفلسفية، وبيان ذلك من الوجوه الثلاثة الآتية:

أ ـ أنه إذا فُتح باب التأويل، فلا يمكن ضبط مقدار فتحه، ذلك أنه لا وجود لمعايير محددة لمختلف العوامل الذاتية والثقافية المذكورة أعلاه يتفق عليها مترجمان، لا لأن كثرة هذه العوامل تجعل إحصاءها لا يقدر عليه أي مترجم فحسب، بل لأن جزءا منها ليس معلوما له على حقيقته، ولا حتى مشعورا بوجوده من قِبَله، إذ يكون متغلغلا في نفسه ومكنونا في صدره يوجه انقياداته كما يوجه اختياراته، وهو لا يعلم به ألبتة؛ وعلى هذا، فما يعده أحد المترجمين حدا أدنى، الراجح ألا يعده الآخر كذلك، فقد يقول فيه أنه فوق الأدنى كما قد يقول فيه أنه دون الأدنى.

ب ـ أن ما يصدق من أوصاف التأويل على القراءة عموما يصدق بالأولى على الترجمة خصوصا؛ فمعلوم أن الآراء قد اختلفت اختلافا بصدد القراءات أو التأويلات التي قد يحتملها النص، بين مقرر لحدود لا تتعداها وبين مزيل لهذه الحدود كلية، حتى قال بعضهم: «إن القراءات أو التأويلات ليست لها نهاية لا تجد لها ازديادا بعدها»؛ وإذا كان تأويل النص يتراوح بين التناهي وعدم التناهي وكانت الترجمة تأويلا، فقد لزم أن تكون الترجمة هي الأخرى مترواحة بين التناهي وعدم التناهي وليست آخذة بالتناهي وحده كما زعم؛ وحيث إنها، على ما تقدم، تأويل متميز، نظرا لأن القراءة فيها تزدوج بالكتابة، مع العلم بأن هذه الأخيرة تزيد في ترسيخ الصبغة التأويلية للترجمة، فقد وجب أن تكون الترجمة أشد قبولا وتعرضا لهذا التقلب بين التناهي وعدم التناهي من غيرها من ضروب التأويل، على خلاف ما يدعيه القائلون بوقوف الترجمة عند الحد الأدنى من التأويل.

ج ـ أن الأجدر بالترجمة أن تأخذ بالتأويل غير المحدود من أن تأخذ بالتأويل المحدود؛ إذا كان الغرض من الترجمة عموما هو خدمة التبليغ (أو التواصل)، فلا تبليغ بغير مراعاة أداة التبليغ وطبقة المبلّـغ إليه، على الرغم من وقوف البعض عند جانب القراءة أو قل جانب الفهم من الترجمة، ناسيا أن هذه القراءة هي مجعولة أصلا لإسماع المتلقي أو لإفهامه؛ فلا فهم في الترجمة بغير إفهام، لهذا أخطأ غلاة الطريقة الحرفية في حفظهم لجانب الفهم وتركهم لجانب الإفهام، هذا، إذا جاز الفصل بينهما، وإن كنا نحن نقول باستحالته في العمل الترجمي، لأن الفهم فيها لا يكون كذلك حتى يجتمع إلى الإفهام، وإلا فهو مجرد نظر ذاتي لا فائدة من ورائه للغير، وقد تسد هذه الصفة مسد الفاصل بين القراءة الترجمية والقراءة غير الترجمية، ففي الأولى لا يستقل الفهم عن الإفهام، بينما في الثانية قد يستقل عنه متى وقع التسليم بمبدإ إمكان توحد القارئ.

وإذا صح أن التبليغ يوجب اعتبار خصوصية وسيلته، وهي: «اللغة» التي يتوسل بها المترجم وخصوصية مقصده، وهو: «المتلقي» الذي يتوجه إليه، فإن هذا الاعتبار المزدوج لا بد وأن يحمل المترجم على قراءة أكثر تحويلا للأصل من القراءة التي لا تأخذ بعين الاعتبار إلا مصدر التبليغ، وهو: «واضع الأصل» أو قل «المبلّـغ الأصلي»، فإن العنصر الواحد ليس كالعنصرين في التأثير؛ وحتى لو فرضنا أن مترجما اكتفى بمراعاة عنصر المقصد في التبليغ، لَـترجح تحويل قراءته على تحويل قراءة المترجم الذي يراعي عنصر المصدر وحده، ذلك لأن الإفهام ليس كالفهم في التأثير، إذ الإفهام فهم وزيادة، وهذه الزيادة هي بالذات المرجح؛ ومتى زاد التأويل في حالة اعتبار التبليغ عليه في حالة اعتبار القراءة، فإن الحد الأدنى المقترن بالقراءة لا يكون هو الحد الأدنى الذي يقترن بالتبليغ بحيث يصبح تحديد قدر من التأويل لا زيادة بعده أمرا مردودا، ويكون الصواب كل الصواب في فتح الباب للتوسع فيه على قدر حاجة التبليغ.

2.4.2 ـ الاختلاف اللغوي: لقد حصل الوعي باختلاف اللغات في الفكر الإنساني منذ زمن مبكر، إلا أن هذا الوعي قد صحبته نظرة تقويمية تباينت من فئة إلى أخرى ومن طور إلى آخر، فقد كان أهله ينظرون إلى الألسن المخالفة كما لو أنها لم تكن ألسنة حقيقية أو كاملة، لاعتبارات مختلفة ليس هذا موضع تفصيلها، فينعتونها

بـ«البربرية» كما عند اليونان أو بـ«الأعجمية» كما عند العرب، وإن اختلفوا في أسباب تفضيل لغتهم الخاصة وفي درجة تهجين غيرها؛ وقد عملت الدراسات اللسانية والإناسية الحديثة على أن تزيل هذا الاعتقاد من النفوس، وتثبت مكانه الاعتقاد بأن اللغات، وإن تفاضلت في منجزاتها الثقافية والحضارية، فإنها لا تتفاضل من حيث إمكاناتها التعبيرية والتبليغية، فلكل منها قدرات في الأداء والإفهام تضاهي قدرات غيرها.

ويتضح هذا الوعي المبكر بالاختلاف اللغوي في إدراك وجود التفاوت في البنى الصرفية أو التركيبية أو الدلالية أو التداولية بين الألسن الطبيعية، بعضا أو كلا، ونجد لهذا الإدراك نموذجا رائعا فيما أورده أبو حيان التوحيدي في مناظرته قائلا: «إن لغة من اللغات لا تطابق أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها في أسمائها وأفعالها وحروفها وتأليفها وتقديمها وتأخيرها واستعارتها وتحقيقها وتشديدها وتخفيفها وسعتها وضيقها ونظمها ونثرها وسجعها ووزنها وميلها وغير ذلك مما يطول ذكره»[14]، وقد تقدم من قولنا في خصائص هذا الاختلاف وما يجلبه من ضروب النسبية ما فيه كفاية وغنى عن ذكره في هذا المقام، فلْيُرجَع إليه في مواطنه.

وإذا تقرر مبدأ اختلاف اللغات، لزم عنه أن النقل من إحداها إلى أخرى لا يمكن أن يكون إلا تحويلا على قدر هذا الاختلاف، فإن زاد زاد، وإن نقص نقص، باعتبار مقارنة بعضها ببعض، فيكون المترجم مطالَبا بالإتيان بهذا التحويل بالقدر الذي توجبه درجة الاختلاف بين اللسان المنقول واللسان المنقول إليه، فمثلا لا ينقل عن اليونانية إلى العربية كما ينقل عن الفارسية، ولا كما ينقل عن العبرية؛ وعندنا أنه لا سبيل إلى مراعاة أقدار التحويل إلا بالتزام مبدأين نسميهما: «مبدأ النجاعة» و«مبدأ النفع».

أ ـ مبدأ النجاعة[15]: مقتضى النجاعة هو أن المترجم مطالَب بأن يصوغ عبارته بحيث لا يبذل المتلقي في فهمها على الوجه الأتم إلا جهدا مناسبا لا يتعدى حده الأدنى أو قل بإيجاز إن النجاعة هي طلب النقل الذي يحصل معه أقصى الفهم

---

(14) التوحيدي، المصدر السابق، ص.116.

(15) نجد لمبدإ النجاعة الذي وضعناه شبيها عند «نيدا»، انظر:
NIDA, E.A.: Toward Science of Translating, Leyde, E.J. Brill, p. 182 sq.

بأدنى جهد، فبيِّنٌ أن المتلقي متى اقتدر على أن يقتنص أكثر المعلومات من المنقول ببذل جهد لا يجاوز الحد الذي اعتاد بذله في فهمه العادي لعبارات اللغة، فإن المترجم يكون قد وضع بين يديه نقلا يستقيم على أصول التبليغ المألوفة له، ويكون التحويل الذي أتى به متناسبا في قدره مع قدر الاختلاف التبليغي بين لغة الأصل ولغة النقل؛ وقد يستلزم هذا التحويل التبليغي تخفيف المنقول، بنية ومضمونا، سواء بحذف أجزاء منه يشق على الذهن استيعابها أو بإضافة أجزاء إليه تيسر هذا الاستيعاب، وقد يصل الأمر إلى تكرار ما ذكر مرة واحدة في الأصل أو إظهار ما ورد فيه مضمرا أو تبسيط ما جاء فيه معقدا أو التوسع فيما أتى فيه مقتضبا، كل ذلك من أجل تسهيل الفهم على المتلقي وادخار الجهد عنده.

أما في حالة مخالفة «مبدإ النجاعة»، وهي أن لا يفهم المتلقي النقل إلا بجهد يتجاوز حده المشروع، فإن المترجم يكون قد سلك فيه طريقا لا يراعي قدر الاختلاف بين هذا النقل وبين هذا الأصل، إذ لكل قدر من الاختلاف قدر من الفهم بحسب قدر من الجهد، فينبغي للمترجم أن يوازن بين أقدار الاختلاف وأقدار الفهم، فيتنبه عند أداء النقل إلى ما يقتضيه من مقدار الفهم الذي يناسب مقدار اختلافه عن الأصل، إذ لكل اختلاف فهم يوافقه؛ ولا يبعد أن يكون المترجم المخل بمبدإ النجاعة قد جعل للنقل فهما يناسب اختلافا غير الاختلاف الملائم له، كما لو كان ينقل إلى لغة على شرط لغة أخرى تباينها في التبليغ، فتأتي عبارته قلقة أو مستغلقة يُجهد فيها المتلقي نفسه عبثا لرفع قلقها أو استغلاقها.

ب ـ **مبدأ النفع**: مقتضى النفع هو أن المترجم مطالَب بأن يصوغ عبارته بحيث لا يأتي المتلقي، لكي تثمر هذه العبارة عنده على الوجه الأتم في مجاله التداولي، إلا عملا استثماريا لا يتعدى حده الأدنى، أو قل باختصار **إن النفع هو طلب النقل الذي يحصل معه أقصى الإثمار بأدنى استثمار**؛ فلما كان النقل عندنا يجب أن يؤدي إلى فائدة عملية بأن يحرك همة المتلقي إلى الاشتغال الحي بما نُقِل إليه، فإن النقل لا يكفي فيه أن يكون ناجعا، لأن النجاعة تنحصر في الفهم السليم لما نقل، وإنما ينبغي أن يكون كذلك نافعا، فالنفع إذن أخص من النجاعة، إذ يزيد عليها بالقدرة على توظيف ما فهم بالطريق الذي تأتي نتيجته على الوجه الأفضل؛ وعلى هذا، فقد يفهم المتلقي، لكن فهمه لا يثمر، وما لم يثمر، فلا عبرة بفهمه.

وواضح أن المتلقي متى اقتدر على أن يحصل أكثر الثمرات من المنقول المفهوم بالدخول في استثماره بما لا يجاوز الحد المطلوب، فإن المترجم يكون قد وضع بين يديه نقلا يستقيم على أصول التداول المألوفة له، فيكون التحويل الذي أتى به المترجم متناسبا في قدره مع الاختلاف التداولي بين ثقافة الأصل وثقافة النقل؛ وقد يستلزم هذا التحويل التداولي «تفعيل» المنقول[16]، والمقصود بتفعيل المنقول أن يخرجه المترجم على الوجه الذي يولد في ذهن المتلقي أكثر ما يمكن من العلاقات التي تصله بالرصيد العملي لمجاله التداولي، حتى يتوسل بها هذا الأخير في استنباط أقصى ما يمكن من الأحكام والفروض والنتائج التي تمكنه من التصرف به وفيه، وهذا يعني أنه كلما كان اتصال المنقول بالمجال التداولي ظاهرا للمتلقي، كان أيسر عليه أن يستثمره بما يأتي منه بأكبر منفعة.

ومقتضى مبدإ النفع في تنزيله على ترجمة الفلسفة هو أنه يتعين على المترجم أن يضع عبارته بحيث لا يأتي المتلقي، لكي تنتج هذه العبارة في ممارسته الفلسفية على الوجه الأكمل، إلا قدرا من الاستدلال المناسب لا يجاوز حده الأدنى أو قل بإيجاز إن النفع الفلسفي هو طلب النقل الفلسفي الذي يكون معه أقصى إنتاج بأدنى استنتاج؛ ويبلغ المترجم الغاية في ذلك متى قام بتفعيل المنقول الفلسفي، حتى يقدر المتلقي على أن يستخرج منه أقصى ما يمكن من الحقائق الفلسفية التي يطوِّر بها مضمون هذا المنقول ويحقق إمكاناته الاستشكالية.

أما في حالة مخالفة مبدإ النفع، وهي أن لا يحصّل المتلقي من النقل ثماره إلا بعمل استثماري يتعدى حده المسنون، فإن المترجم يكون قد اتبع فيه مسلكا لا يراعي قدر الاختلاف بين هذا النقل وبين الأصل، إذ لكل قدر من الاختلاف قدر من الإثمار بحسب قدر من الاستثمار، فيتوجب على المترجم أن يوازن بين أقدار الاختلاف وأقدار الاستثمار، فيتنبه عند قيامه بالنقل إلى ما يقتضيه من مقدار الاستثمار الذي يناسب مقدار اختلافه عن الأصل حيث إن لكل اختلاف استثمارا يلائمه؛ ولا يبعد أن يكون المترجم المخل بمبدإ النفع قد جعل للنقل استثمارا يناسب اختلافا غير الاختلاف الموافق له، كما لو كان ينقل إلى لسان مخصوص على شرط

(16) قارن مع مبدإ «التفعيل المُنتشر» "Spreading Activation" الذي جاء عند
BEAUGRANDE, R. & DRESSLER, W.: **Introduction to Text Linguistics**, pp. 88-89.

لسان آخر يباينه في التداول، فتأتي عبارته عقيمة أو فجة لا يفيد المتلقي ما يستثمر بصددها في دفع عقمها أو فجاجتها.

وعلى الاجمال، فإن الترجمة عموما، وترجمة الفلسفة خصوصا، هي أصلا تحويل، وأن هذا التحويل يرجع إلى كون الترجمة تأويلا يتم في سياق الاختلاف بين اللغات وأن هذا التأويل يتخذ أشكالا متباينة وأقدارا مختلفة لا يصح الكلام بصددها عن أمانة الترجمة أو خيانتها وإنما عن تبيينها أو استغلاقها.

وإذ عرفتَ أن التحويل الذي تقتضيه ترجمة النصوص الفلسفية لا شكل مخصوص له ولا قدر محدود، وإنما أشكاله وأقداره تختلف باختلاف أشكال وأقدار الاختلاف التبليغي والتداولي بين اللسان المنقول منه واللسان المنقول إليه، فاعلمْ أن للتحويل الذي توجبه الترجمة العربية للنصوص الفلسفية كما نرتضيها خصوصية ليست لغيره وهي أن السبب فيه سببان: أحدهما تشترك هذه الترجمة فيه مع غيرها، وهو بالذات مراعاة مقتضى الاختلاف اللغوي الثقافي بين اللسان العربي والألسنة المنقولة؛ والثاني تختص به هذه الترجمة، وهو مراعاة مقتضى تحصيل ملكة التفلسف الحي الذي جُعِل غرضا لها، علما بأن التفلسف على ضربين: أحدهما تفلسف ميت، ويتصف بكونه يجمد على المنقول الفلسفي، شكلا ومضمونا، وينكر وجود ما يخالف هذا المنقول، إن استشكالا أو استدلالا، وهو التفلسف الذي استبد إلى هذا الوقت بالممارسة الفكرية العربية؛ وثانيهما، تفلسف حي، ويتميز بالتصرف في المنقول الفلسفي، صورة ومحتوى، كما يتميز بإسناد الوصف الفلسفي لما قد يخالف هذا المنقول، إن في إشكالاته أو في استدلالاته، وهو التفلسف الذي قد نظفر ببعض آثاره المحدودة في غير نصوص المقلدين من فلاسفة الإسلام والذي نعمل في مشروعنا الخاص بفقه الفلسفة على وضع معالمه الأساسية، عسى أن تحيا الفلسفة في القلوب، فتثمر فكرا مستقلا مبدعا.

وإذا تقرر أن التحويل في الترجمة العربية للفلسفة أخص من غيره، بموجب غرض التفلسف الحي الموضوع لها، لزم أن يتخذ هذا التحويل مسلكا معارضا للمسلك الذي اتبعه إلى حد الآن والذي أدى إلى أن دخلت على التراث الفلسفي العربي آفتان: آفة التطويل وآفة التهويل؛ فإن كان المسلك السابق قد ورّثنا حقائق فلسفية مطوَّلة ومهوَّلة، فإن المسلك الجديد ينبغي أن يمدنا بحقائق فلسفية لا تطويل

فيها ولا تهويل معها؛ وما لا تطويل فيه، يجب أن يكون مختصرا، وما لا تهويل معه، ينبغي أن يكون هينا؛ فإذن تكون الحقائق الفلسفية الحية حقائق مختصرة شكلا، وهينة مضمونا؛ وبعد أن ظهر أن المسلك التحويلي الذي توجبه الترجمة التأصيلية لنصوص الفلسفة يقوم على اختصار العبارة الفلسفية اختصارا يسهل مضمونها[17]، فنحن ماضون الآن إلى بسط الكلام في موجبات وخصائص هذا الاختصار المُهَوِّن للمعرفة الفلسفية المنقولة والمحقق لمعرفة فلسفية مأصولة.

3 ـ بيان التحويل الاختصاري

إذا ثبت أن الترجمة العربية للفلسفة وقعت في التطويل، وأن الأصل في هذا التطويل هو سقم في التعبير أو حشو في الكلام، وأن ذلك أدى إلى مفسدتين هما: «تبديد الجهد» و«تبذير الوقت»، ألا يلزمنا عندئذ أن نطلب طريقا في نقل الفلسفة غير الطريق الذي سلكه المترجمون وما زالوا يسلكونه، حتى لا يبدد جهد لناظر فيها ولا يبذر وقت لواقف عليها؟

ليس يخفى أنه إذا كانت آفتا المنقول الفلسفي هما التطويل والتهويل، فلا سبيل إلى دفع هاتين الآفتين إلا بما يضادهما؛ وضد التطويل هو «الاختصار» وضد التهويل هو «التهوين»؛ فيكون الاختصار المهوّن إذن هو الطريق الذي يتعين على المترجم العربي اتباعه، والذي من شأنه أن يقي قارئ ترجمته كل إضاعة للجهد والوقت؟ ولما

---

(17) نجد من الآثار ما يقرر صفة الاختصار التي تتميز بها اللغة العربية، من ذلك الحديث الشريف: «إني أوتيت جوامع الكلم وخواتمه واختصر لي الكلام اختصارا» الذي رواه أبو يعلى الموصلي بسنده إلى عمر بن الخطاب؛ وفي رواية أخرى للدارقطني بسنده إلى ابن عباس: «أعطيت جوامع الكلم واختصر لي الحديث اختصارا»، انظر ابن رجب الحنبلي، **جامع العلوم والحكم**، ص. 1؛ كما نجد من اللغويين من أولاها عناية خاصة، يقول ابن جني: «واعلم أن العرب ـ مع ما ذكرنا ـ إلى الإيجاز أميل، وعن الإكثار أبعد، ألا ترى أنها في حال إطالتها وتكريرها مـؤذنة باستكراه تلك الحال وملالها، ودالة على أنها إنما تجشمتها لما عناها هناك وأهمها، فجعلوا تحمل ما في ذلك على العلم بقوة الكلفة فيه، دليلا على إحكام الأمر فيما هم فيه»، **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1986، الجزء الأول، ص. 84 ؛ ويقول الفراء: «نظرنا في الكلام، فوجدنا أبلغه عند ذوي العقل والألباب، وأبقاه في الحكم والآداب، وأخفه على سامعه والحامل له، ما كان أوجزه وأجمعه وأدله على ما يحيط به الكثير. ووجدنا للعرب في ذلك فضلا على جميع الأمم، اختصاصا من الله عز وجل وكرامة أكرمهم بها»، أبو حاتم الرازي، **كتاب الزينة في الكلمات الإسلامية العربية**، تحقيق حسين بن فيض الله الهمذاني، القاهرة، الطبعة الثانية، 1975، الجزء الأول، ص. 76.

كنا ندعي أن الاختصار المهون هو هذا الطريق المطلوب في الترجمة، فلنشتغل الآن ببيان الأدلة التي يستند إليها هذا الادعاء، واحدا واحدا.

1.3 ـ أدلة الاختصار المهوّن

1.1.3 ـ البنية التلخيصية للسان الطبيعي: كما أن النص يقبل أن يمتد ويتسع ويطول متى أريد له التوضيح أو التوكيد أو التكرير لداع مخصوص، فكذلك يقبل أن يُستجمَع ويُختزَل متى تضمن فضلات من القول أو أغنى بعضه عن بعض بالرجوع إلى أدلة من العقل أو العادة أو السياق أو المقال، غير أن قابلية الامتداد وقابلية الاختزال ليستا متكافئتين في النص، فإن كان توسيع النص ليست له مبدئيا نهاية يقف عندها، باعتبار خاصية التوالد اللامتناهي التي تستمدها اللغة من قواعدها النحوية ذات الطبيعة التكرارية[18]، فإن اختزال النص على خلاف ذلك، يبدو أن له حدا لا يتعداه، بحيث يكون هو القدر الذي إذا نقص منه شيء، خرج عن كونه تلخيصا لهذا النص، مما يجعل للاختزال في تعريف حقيقة النص امتيازا على التوسيع، فيكون النص عبارة عن الظاهرة الخطابية التي يمكن أداء المقصود منها بأقل من الألفاظ الواردة فيها، وإن شئت قلت إن النص هو الخطاب القابل للاختزال؛ وهذا ما نسميه بـ«الخاصية التلخيصية» للنص.

والأصل في هذه الخاصية هو أن فعالية اللسان الطبيعي توجب أن يحتوي على الدوام على قدر من الحشو[19]، إلا أن المقصود من «الحشو» هنا ليس هو التطويل الناتج عن إيضاح الواضح أو عن تكرار ما قيل أو عن زخرف الكلام، وإنما الزيادة في اللفظ كما تتحدد في نظرية الإعلام الحديثة؛ ويرجع مجمل هذا التحديد الإعلامي إلى أن من ألفاظ النص ما لا يحمل هو بعينه خبرا جديدا، ولكنه يخدم غيره من الألفاظ التي تحمل الخبر الجديد خدمة تدفع عن هذا الخبر أسباب التشويش التي يمكن أن تدخل عليه والتي يمكن أن تعرقل إيصاله إلى المتلقي؛ وإذا كانت هذه الأسباب في نظرية الإعلام تتعلق بما يطرأ على وسائل الاتصال الصناعية المعلومة من

(18) مقابله الفرنسي: "récursif" ، وقد نستعمل مكانه لفظ «استقرائي» نسبة إلى «الاستقراء الرياضي» لا إلى الاستقراء الطبيعي؛ ويوجد هذا الاستعمال في اللغة الإنجليزية، إذ يقال: "inductive" لإفادة نفس المعنى، أي النسبة إلى "Mathematical Induction".

(19) مقابله الفرنسي: "redondance"

عوائق نحو الطنين في المكالمة الهاتفية أو الاضطراب في الصورة المرئية وما إلى ذلك، فإنها في اللسان الطبيعي تتعلق بالبنية اللغوية كما تتعلق بمقتضى الحال؛ ومثال الأولى الالتباس الذي يطرأ على استعمال الضمائر في العربية، ومن الأمثلة على الثانية سهو المستمع وسابق الأحكام عن المتكلم، وتفاوت المعارف المشتركة، فيكون اللجوء إلى الحشو نافعا في رفع هذه الموانع أو الحد من أثرها؛ ولا يقتصر وجود الحشو في اللغة على ما يدعو إليه العمل على قطع أسباب التشويش بل يتعداه إلى ما تقتضيه اضطرارا بنياتها الداخلية، بحيث لا انفكاك للغة عنه، كما إذا قال القائل: « جاءت هند»؛ فإن هذا القول ينطوي على فضلة صرفية لا يمكن أبدا حذفها، وهي تاء التأنيث، مادامت «هند» اسما من أسماء العلم الخاصة بالنساء.

ولما كان الحشو يتطرق إلى النص، إن كثيرا أو قليلا، فإن التلخيص يصير حقيقة ملازمة له ملازمة الحشو لمختلف مستوياته، فتكون وظيفة التلخيص هي استخلاص جزء من معانيه؛ وبهذا، يكون مضمون النص على ضربين: المضمون الأصلي الذي يحتوي المعاني الجوهرية والمضمون التبعي الذي يشتمل على المعاني غير الجوهرية، فيتولى التلخيص الإبقاء على المضمون الأصلي وحذف المضمون التبعي؛ ولا يقف دور التلخيص في ترتيب معاني النص عند حد هاتين الرتبتين، بل قد يقع في تلخيص هذا المضمون الأصلي ذاته، فيحذف منه العناصر التي تفقد أهميتها في هذا الترتيب، ثم يأخذ التلخيص في التصاعد إلى أن يبلغ أقصاه؛ ويكون الملخَّص الأقصر هو الأصل المعنوي الذي تفرع منه النص كله، وقد أخذ اللسانيون ينظرون في خصائص هذا الأصل وسموه بـ« البنية الأعم» وبـ«البنية العليا» عندما تبينوا أهمية التلخيص في تكوين المعرفة عند المتلقي وحفظها في ذاكرته[20]؛ فبيَّنٌ أن العناصر الدلالية التي ينطوي عليها هذا الأصل هي أكثر عناصر النص تمييزا لمضمونه وأبلغها بيانا لخصوصيته، فيكون حفظها من لدن المستمع هو الذي يدل على مدى استيعابه لمحتويات هذا النص ومدى تمكنه من الآليات والخطط التي استخدمت في وضعه.

وإذا صح أن للسان الطبيعي بنية تلخيصية تجعل للمضامين المنقولة بواسطته مراتب تختلف باختلاف أقدار معارف المنقول إليهم، صح معه أيضا أن طريق الترجمة الذي يستثمر هذه البنية اللسانية المتميزة سوف يكون أنسب لطبيعة اللغة وأوفى

(20) انظر الفصل الأول من الباب الأول.

بغرضها التواصلي؛ وكل ما كان من طرق الترجمة بهذا الوصف، لابد أن تكون حظوظه في الإفادة والتأثير والإثمار أوفر من حظوظ غيره مثل النقل الحرفي والنقل التفسيري.

أما النقل الحرفي، فهو يسعى أن يكون طوله مساويا لطول الأصل، على تقدير أنه جاء متمكنا في لفظه ومترسخا في تركيبه، فيجوز إذن أن يكون أغمض غرضا وأعسر فهما من الأصل، ويكون الغموض في الغرض والعسر على الفهم على قدر الفوارق اللسانية والثقافية بين لغة الأصل ولغة النقل، فقد يقع إضمار هذا الجزء أو ذاك من المعاني في الأصل، اتكالا على علم المستمع بها لوقوعها في نطاق المعارف المشتركة للغته، بينما يتعين إظهارها في النقل، لأنها تخفى على المستمع لخروجها عن النطاق المعرفي المشترك الخاص بلغته؛ وعلى هذا ، فإذا تساوى النقل والأصل طولا، فغالب الظن أن يبقى ما طُوِيَ في الأصل من المعاني، غامضا مستغلقا على المتلقي.

وأما النقل التفسيري، فهو يسعى إلى أن يكون طوله أكبر من طول الأصل، فإنه، وإن أفلح في إيضاح غوامض الأصل وإظهار مطوياته، يجوز أن يكون أدعى للارتياب وأجلب للملال، ويكون هذا الارتياب والملال على قدر الفوارق المعرفية بين أهل الأصل وأهل النقل؛ فقد يصرح صاحب الأصل ببعض المعاني لإفادة المخاطب بها، مقدرا حاجته إليها، بناء على ما يشاركه فيه من معارف، لكن تصريح صاحب النقل بهذه المعاني لا يفيد ألبتة المخاطب، لظهورها أو لعلمه بها، فيكون هذا التصريح داعيا، إما إلى الارتياب في ظاهرها، وإما إلى وجود السأم من ذكرها؛ وعليه، فإذا زاد النقل على الأصل طولا، فقد بعُد أن تطوى الواضحات ويمحى المبتذل من المعاني التي ذكرت في الأصل ذكرا.

وبناء على ما سلف، فإذا فضلت الترجمة الاختصارية غيرها من طرق الترجمة، فإن اتخاذ المترجم العربي للفلسفة هذا الطريق سوف يمكنه من الأخذ بزمام النقل، فلا ينقل كل ما اتفق ولا كل ما امتلأ به الأصل، وإنما ينقل نقلَ بَسْطٍ لما غمض، ونقل طي لما وضح، فيطيل حيث الأصل يختصر ويجمل حيث هذا يفصل؛ ولما كان هذا الطريق موافقا لبنية جوهرية من بنى اللسان الطبيعية وهي البنية التلخيصية، فإن الناقل العربي للفلسفة يصير إلى دمج ما بسطه وما أجمله بعضهما في بعض، محصلا من هذا الدمج جوامع تزيد في اختصار النص الأصلي.

2.1.3 ـ **البنية العملية للسان العربي**: لا أحد ينكر أن الألسنة تختلف فيما بينها اختلافا بنيويا متعدد الوجوه، فيدخل في إحداها من البنى ما قد لا يدخل في غيرها، وحتى إذا دخل فيه، فقد يكون هذا الدخول بوجه غير الوجه الذي تم به في الأولى؛ ومن هذه البنى، كما هو معلوم، البنى الدلالية التي جعل اختلافُها بين الألسن بعضَ الدارسين يقول بوجود صنفين من اللغات: صنف «اللغات التجريدية»، وصنف «اللغات الحسية»، مدرجا فيه اللسان العربي.

فإذا كان المقصود بذلك أن القدرة على التجريد عند أهل هذا اللسان ضعيفة، عجزا منهم عن توهم الانفصال عن الحس عند ممارستهم للتصور والنظر، فهذا لا يقول به عاقل، لأن ذلك قد يؤدي إلى القول بأن أصل العقل مختلف بين الجماعات البشرية، وهذا واضح البطلان؛ وحتى لو سلمنا جدلا بأنه لا يؤدي إلى إنكار وحدة هذا الأصل، فإننا لا نعدم الشواهد التي تنقض نقضا هذه الدعوى؛ ذلك أن التجريد بمعنى «تَوَهُّم الانقطاع عن الحس» ليس مرتبة واحدة، وإنما مراتب متفاوتة، أعلاها مرتبة «التنزيه»، وإذا كان التنزيه هو نهاية التجريد، فإن اللسان الذي يكون قد تم به بيان أبلغ معاني التنزيه، لا بد أن تكون قد قامت به أسباب التجريد الأقوى؛ وليس هذا اللسان إلا لسان العرب: فقد نزل به القرآن الذي حوى من أوصاف التنزيه للذات القدسية ما لم يحوه كتاب نزل بلسان غيره، فهل بعد هذه البينة التي لا تعلوها بينة، يبقى لقائل أن يقول بأن ألفاظ العربية حسية لا تصلح للتجريد أو لا ترقى إلى مرتبته، إلا أن يكون قد جهل من طبائع الألسنة ما لا يليق به أن يجهله، وهو أن كل الألفاظ في أي لسان منها، كائنا ما كان، هي ذات أصول حسية، ولا يمكن إلا أن تكون كذلك، بموجب كونها ثمار التعامل مع العالم الحسي الذي يحيط بأهلها من كل جانب! أما ما يلحق هذه الألفاظ من تجريد، فهو ثمرة الاشتغال الصناعي بالمفاهيم الذي يدخل فيه الإنسَان من أجل عَوْدٍ أقوى أثرا في الحس من المحسوس الأصلي الذي انصب عليه هذا الاشتغال.

أما إذا كان المقصود هو أن أهل اللسان العربي لا يأخذون بالمجردات إلا على قدر فائدتها العملية، حرصا منهم على دوام الوصل بين النظر المجرد والعمل الحي، فهذا مُسلَّم، وهو بالذات المقصود الذي ندرك من جهته كيف أن البنى الدلالية في اللغة العربية تتجه إلى الأخذ بالاختصار والتهوين، بدل التطويل والتهويل؛ ذلك أنه

إذا أصبح العمل مقتضى من مقتضيات الخطاب، فإن دلالات الألفاظ في هذا الأخير، سواء في وضعها أو استثمارها، لا تلقي قيادها إلى ما يفتحه فيها العقل النظري من إمكانات التشقيق والتكثير، وما يمده بها من أسباب الترابط والتداعي، وإنما إلى ما أقره العقل العملي من إمكانات التوليد وأسباب الترابط وإلى ما قرر أنه حامل لآفاق الدخول به إلى حيز التطبيق وباعث على الاستفادة المثمرة منه في مجال العمل؛ فتكون بذلك كل دلالة في هذا الخطاب، إن مفهوما أو علاقة، لا سبيل إلى حصولها على ثمار التطبيق، دلالة مردودة بوصفها زائدة على المعنى المطلوب، أو قل بوصفها هذرا من القول، فتأخذ البنى الدلالية فيه في اكتساب الكثافة التي تتميز بها بنى العمل وفي إدراك النجاعة التي تتصف بها مسالكه وفي تحصيل الإفادة التي تتمتع بها آثاره، ويكون هذا الحصول على كثافة البنية ونجاعة المسلك وإفادة الأثر هو الذي يجعل الخطاب يتخذ في أداء دلالاته طريق الاختصار المهون.

فالاختصار المهون هو إذن عبارة عن تكثيف في البنية الدلالية للجملة وتخفيف في صورتها اللفظية وتقريب في مضمونها المعرفي، تقوية لوظيفتها التبليغية.

وهذا شأن كل خطاب يأخذ بالمحددات العملية للسان العربي، فإنه يصير إلى أداء المقصود بما يوافق الخصائص التطبيقية لهذه المحددات، فتأتي عبارته جامعة بين الكثافة في المعنى والخفة في المبنى.

أما الخطاب الفلسفي العربي كما وضع أصوله النقلة، فظل لا يبالي بهذه المقتضيات العملية للسان العربي، وجعل ينسج عبارته نسج العبارة اليونانية التي لا يبدو إلا أن أصحابها كانوا أميل إلى النظر المجرد وأبغض للعمل المشخص، فهذا الجاحظ الذي لم يبلغ أحد من قبله مبلغه في تحديد الضوابط التداولية العربية التي يتعين على المترجم مراعاتها، يصف لنا نزعة اليونانيين إلى نبذ العمل وَصْفَ من يعد الضابط العملي هو الآخر خليقا بالاعتبار عند النقل من هؤلاء، فيقول في أبين تعبير: **«كانوا أصحاب حكمة ولم يكونوا فعلة، يصورون الآلة ولا يخرطون الأداة، ويصوغون المثال ولا يحسنون العمل به [...] ويرغبون في العلم ويرغبون عن العمل [...] فاليونانيون يعرفون العلل ولا يباشرون العمل»**[21].

(21) الجاحظ، رسائل الجاحظ، دار النهضة الحديثة، بيروت، 1972، ص. 50.

ولما كان مطلوب اليونان لا يجاوز العلم المنفك عن العمل، فلم يكن يشغلهم تقريب المضمون الدلالي، ولا الانطباق على الواقع الحسي، ولا الإنهاض إلى الفعل الحي بقدر ما كان يشغلهم تشقيق الصورة اللفظية والاتساق مع الفكر المجرد والركون إلى الاستدلال النظري، فأرسلوا كلامهم لا يتقيدون فيه إلا بأقل القيود الممكنة، وهي الضوابط المنطقية كما سطروها، فطال هذا الكلام واستطال، إذ جعلتهم هذه الضوابط يقعون في إظهار ما كان حقه الإضمار، والتصريح بما كان أجدر به التلميح، والتوكيد على ما كان أحرى بالتأسيس، وتكرار ما كان أولى بالتجديد.

فكان أن أدى نقل هذا الخطاب إلى اللسان العربي، وهو على ما هو عليه من الانفكاك عن قيود العمل، إلى إنشاء كلام مهوَّل المعنى مطوَّل المبنى، يثقل على النفس كما يستثقله اللسان؛ ولهذا، فلا سبيل إلى إصلاح هذا الكلام وتحصيل الخفة في صيغه والجزالة في مضامينه إلا بعرضه على الضوابط العملية، فما وافق منه هذه الضوابط قبلناه بوصفه نقلا نافعا، وما خالف منه هذه الضوابط رددناه بوصفه نقلا ضارا؛ ولما كانت القيود العملية توجب حذف كل ما فضل من الكلام، فإنها تحمل المترجم على أن ينتقي من النص الأصلي جزءا محدودا يَسْهُل عليه نقله، لأن باب التصرف ينفتح له فيه، كما أن أسباب أُلفة المتلقي العربي به تتولد فيه، فتكون بذلك مراعاة المقتضى العملي سببا في اختصار المنقول اختصارا تسترجع فيه العبارة العربية صحة معانيها وفصاحة ألفاظها.

3.1.3 ـ البنية التقابلية للسان العربي: من البنى التي تحمل الألسنة على سلوك طريق الاختصار في التبليغ بنية «المقابلة»؛ وقد ذكرنا أن المقابلة هي عبارة عن الجمع بين المعنيين فأكثر، ويكون هذا الجمع على ضربين: إما جمع تطابق، إذ يكون فيه هذان المعنيان مثلين، وإما جمع تباين، إذ يكون فيه المعنيان ضدين؛ لكن يبدو أن هذا الضرب الثاني هو الذي غلب على استعمال هذا المفهوم، والذي أخذ يستقطب اهتمام اللسانيين، بعد أن تجدد الاشتغال به على يد بعض الرياضيين والمنطقيين والإناسيين[22]، مستلهمين في ذلك ما وضعه أرسطو من أصول التقابل بين القضايا؛ وعلى رأس هؤلاء اللسانيين، عالم الدلاليات «غريماس» الذي وضع مربعا لتحديد

(22) من الرياضيين BOOLE ومن المنطقيين BLANCHE وPIAGET ومن الإناسيين LEVI-STRAUSS .

العناصر الأولية للدلالة[23]؛ وقد عُرِف هذا المربع باسم «المربع السيميائي» واتخذ، مع تلامذته، في طوره الأخير صورة أشبه ما تكون بمربع التقابل ذي الأصل الأرسطي[24]؛ وقد جعل «غريماس» منه البنية النحوية الأصلية التي تتفرع عليها العمليات التي نحصل بموجبها على الدلالات الظاهرة ونبني بها النصوص الخطابية.

غير أن المشتغلين بالمربع السيميائي، سواء في صورته المبسطة الرباعية أو في إحدى صوره المعقدة، لم تكن تعنيهم الوجوه التي تسهم بها هذه البنية المقدرة في اختصار النص المتولد منها بقدر ما كان يعنيهم عملية التولد نفسه، أو قل عملية ظهور النص، مختصرا كان أو مطولا، وإن كان رائدهم في ذلك ـ «غريماس» ـ قد تفطن إلى أن الألسنة لا تستخدم بالضرورة كل الإمكانات العلاقية التي ينطوي عليها نسق هذه البنية، ولا تتساوى فيما بينها في هذا الاستخدام الدلالي المنطقي، بل من الألسنة ما ينتقي بعض العلاقات البسيطة من هذا النسق، فيستثمرها أكثر من غيرها، إن لم يقصر عليها هذا الاستثمار، حتى إنه يصير بالإمكان تصنيف الثقافات، بناء على ضروب هذا الانتقاء؛ إلا أن هذا الانتقاء، وإن كان وجها من وجوه الاختصار، فهو على الحقيقة اختصار للبنية التقابلية الأصلية نفسها، وليس اختصارا للنص المتولد منها، بينما مطلوبنا هنا هو أن نعرف كيف تكون بنية التقابل سبيلا إلى اختصار النص نفسه.

فلا يخفى أن العلاقة التقابلية بضربيها المذكورين علاقة استدلالية، فإذا أُلقي إلى المستمع بأحد المعنيين المتقابلين، غدا قادرا على أن يستدل منه على مقابله؛ فإن كان مِثْلا، أثبت لمقابله ما أثبته له ونفى عنه ما نفى عنه؛ وإن كان نقيضا أثبت لمقابله ما نفى عنه والعكس بالعكس، وإن كان ضدا، نفى عن مقابله ما أثبت له؛ وإذا كان الأمر كذلك، فإن ذكر أحد المتقابلين للمستمع يغنيه عن ذكر الآخر، تعويلا على ما له من قدرة استدلالية تجعله يقدّر ما يتم به التئام الكلام الذي تلقاه، بموجب ما تَتَّبِعه هذه القدرة من مبادئ خطابية عامة، منها مبدأ المقابلة التي يمكن أن نصوغه كما يلي:

---

(23) GREIMAS: Sémantique structurale, Larousse, 1966.

(24) NEF et alii: Structures élémentaires de la signification.

لِتحكم على الشيء بعين ما تحكم به على موافقه، وبنقيض ما تحكم به على مخالفه، إلا أن يدل دليل على خلاف ذلك.

فلنضرب مثالا على الموافقة بجملة من «نص أولوية الجوهر» السابق الذكر، وهي:

«لذلك خليق أن يسأل أحد هل المشي والبرء والقعود كل واحد من هؤلاء يدل على هوية أو غير هوية»

فالقارئ الذي يطلع على هذه العبارة، لا يجد في سياقها أية قرينة، إن مقالية أو مقامية، تصرفه عن إجراء هذا السؤال في كل ما شابه المشي والبرء والقعود، فيذهب هذا القارئ إلى أن أمثالها من الأفعال والصفات يجوز أن يسأل عنها نفس السؤال الوجودي، فيكون ما جاء بعد هذه الجملة من تفصيل من باب الإطناب، أي زيادة لفظ من غير زيادة فائدة، وهو:

«وكذلك في كل واحد من سائر الأشياء التي هي مثل هذه».

فلوأن المترجم العربي اكتفى بنقل الجملة السابقة من غير هذا التفصيل الذي احتواه النص الأصلي، لما حُرِم القارئ العربي من أية زيادة في علمه.

ولنضرب مثالا على المخالفة بعبارة من «نص تعدد الهويات» بعد أن قومنا اعوجاج تركيبه، وهي:

«إذا قلنا في الشيء هذا: "كيف هو؟" نقول إما صالح وإما طالح ولا نقول إنه إنسان، وإذا سئلنا: "ما هو؟ لا نقول إنه أبيض ولا حار ولا ذو ثلاثة أذرع، بل إنه إنسان أو إله».

يعلم القارئ من السياق أن من الهويات ما يدل على الجوهر، ومنها ما يدل على الأعراض، وأن طريق السؤال عن الجوهر يكون بـ«ما هو؟»، فلا يكون القارئ بحاجة إلا إلى العلم بطريقة السؤال عن الأعراض، فيكون في مكنته إذذاك أن يستدل من الجواب على أحدهما، نفي ما يجاب به على الآخر؛ فإذا قرأ هذا النص، وجد به إهدارا لهذه المكنة، فيطول في عينه، ولا يكون هناك اعتبار لهذه المكنة الاستدلالية إلا إذا حذف من هذا النص ما يمكن أن يُستدل عليه؛ وقد يتخذ هذا الحذف الصورة التالية:

«إذا قلنا في الشيء هذا: "كيف هو؟" نقول: "إما صالح أو طالح"، وإذا سئلنا: "ما هو؟" نقول: "إنه إنسان أو إله"».

ولو أن العمل بقانون التقابل من القوانين التي تضبط الخطاب اللغوي، أيا كان، يؤدي إلى إيجاز التعبير، فإنه يبدو أن الألسن تختلف في قدرتها على توظيف هذا القانون، فمنها ما يقتصر فيه هذا الاستثمار على بعض المستويات اللغوية دون بعض، بل منها ما انقلب فيه هذا الاستثمار إلى نقيض الغرض منه، فغدا مفضيا إلى التطويل، بحيث يذكر الكاتب المعنى في النص، فيذكر معه مثله في الحكم، بحجة التوكيد أو التوضيح أو يذكر معه ضده في نفي حكمه، بدعوى التفصيل أو أمن اللبس وما إلى ذلك؛ حقا، قد تكون هناك مقامات مختلفة للكلام تدعو إلى إظهار ما حقه أن يُضمَر من المعاني الموافقة أو المخالفة وذكر ما حقه أن يحذف من الألفاظ المقابلة، لكن هذا الإظهار أو الذكر يظل استثناء لا تُخْرَم به قاعدة الإضمار أو الحذف المتضمنة في قانون التقابل.

أما اللسان العربي، فإن مكانة المقابلة تبدو بالغة فيه أعلى المراتب، إذ تتسع فيه لطرق تعبيرية مختلفة: لفظية ومعنوية، تكاد تشمل جميع مستوياته الدالية منها والدلالية والتداولية، كما يكاد المتكلم العربي البليغ يوظفها في جميع أصناف وأجناس الخطاب؛ ولا يتسع المجال هنا لتفصيل الأمثلة على ذلك، لأننا نظن أنه لا نص عربي ذا قيمة تبليغية ظاهرة يخلو من أي وجه من وجوه المقابلة؛ ولنجتزئ بهذا النص القصير من قصة حي بن يقظان لابن طفيل مثالا على ذلك:

«فعَلِم [أي حي بن يقظان] أن هذه الشبهة [اعتقاده أن حقيقة ذاته هي ذات الحق] إنما ثارت عنده من بقايا ظلمة الأجسام وكدورة المحسوسات، فإن الكثير والقليل والواحد والوحدة، والجمع والاجتماع والافتراق هي كلها من صفات الأجسام، وتلك الذوات المفارقة العارفة بذات الحق عز وجل لبراءتها عن المادة لا يجب أن يقال إنها كثيرة ولا واحدة، لأن الكثرة إنما هي مغايرة الذوات بعضها لبعض، والواحدة أيضا لا تكون إلا بالاتصال، ولا يفهم شيء من ذلك إلا في المعاني المركبة الملتبسة بالمادة»[25].

---

(25) ابن طفيل، المصدرالسابق، ص.82.

فلنقتصر على ذكر جملة من التقابلات الدلالية مما يتضمنه هذا النص من أشكال التقابل المختلفة:

ـ **أمثلة التقابل الموافق**: ظلمة الأجسام/ كدورة المحسوسات، الواحد/ الوحدة، الجمع/ الاجتماع.

ـ **أمثلة من التقابل المخالف**: الكثير/ القليل، الاجتماع/ الافتراق، الكثيرة/ الواحدة، المغايرة/ الاتصال، البراءة عن المادة/ الالتباس بالمادة.

ونجد العديد من الأمثلة على هذه الممارسة التقابلية في مختلف كتب البلاغة العربية، غير أنه ينبغي، بهذا الصدد، التنبيه على ما دخل على هذه الكتب من حدود في بحث هذه الظاهرة الخطابية:

أحدها: أنها غلّبت استعمال المقابلة في معنى المعارضة، أي أنها تجمع بين الأضداد دون الأمثال.

الثاني، أنها أخرجت المطابقة من المقابلة، فجعلت المطابقة جمعا بين ضدين، بينما جعلت المقابلة جمعا يتسع لأكثر من ضدين.

الثالث، أنها قصرت المقابلة على الجانب الدلالي من الجوانب المكونة للخطاب.

الرابع، أنها جعلت المقابلة أحد المحسنات البديعية التي لا يؤدي تركها إلى الإضرار بالوظيفة التبليغية.

وليس الأمر كذلك، فقد رأينا أن المقابلة على نوعين: أحدهما مقابلة العناصر اللغوية بما يماثلها، والثاني مقابلة العناصر اللغوية بما يضادها، فتدخل في هذا النوع الثاني المطابقة التي حددها البلاغيون بكونها تجمع بين ضدين لا أكثر، وتدخل فيها أيضا مقابلة الدلالات والمعاني ومقابلة الألفاظ والصيغ كالجناس والموازنة (أي التساوي في الوزن)، كما ذكرنا أن المقابلة نافذة إلى أدنى مستويات الممارسة اللغوية من أصوات وصيغ وتراكيب، فضلا عن كونها تؤثر في المستوى الدلالي والمستوى التداولي اللذين تشتغل بهما الأبحاث البلاغية، وإن تفاوتت الألسن في استثمارها، سعة ورتبة؛ وكل ما كان من الآليات الخطابية بهذا الشمول، لا يمكن إلا أن يكون ركنا من أركان التبليغ الإنساني، وأن يفضي ترك العمل به إلى إساءة التبليغ بوجه من الوجوه، إن تكثيرا للقول أو تعسيرا للمسلك أو تشكيكا في الفهم أو تقليلا للأثر

وما إلى ذلك من صور نقض غرض التبليغ، فيصير الواضح غامضا والظاهر مشكلا والسهل وعرا والقريب بعيدا.

وعلى هذا، فإن المترجم العربي، متى تمسك بهذه الآلية عند النقل ولو لم يَرِدْ بالنص الفلسفي الأصلي توظيف ظاهر لها، يكون قد توسل بأقدر الأسباب على تيسير تبليغ المنقول، هذا، إن لم يعمل على جلب الرضى عن مضمونه، ما دامت صورته قد وردت في أحظى الصيغ العربية بالقبول؛ فكل ما كانت صورته مقبولة من المنقولات، يصبح مضمونه أقرب إلى القبول منه إلى الرد ما لم يقم الدليل على خلافه والعكس بالعكس.

وحاصل القول في هذا المقام هو أنه لا سبيل للخروج في الترجمة العربية للفلسفة من آفتي تبديد الجهد وتبذير الوقت إلا سلوك طريق الاختصار فيها، فقد ظهر أنه هو وحده الطريق النقلي الذي يناسب أخص خصائص اللسان العربي، وهي الجمع بين «الخاصية التلخيصية» و«الخاصية التقابلية» و«الخاصية العملية»، علما بأن كل هذه الخصائص مبناها على مبدإ الاختصار وأن استثمار اللسان العربي لها بلغ درجة لم يبلغها غيره من الألسنة التي ينقل منها.

وإذا تبين أن الترجمة الاختصارية هي أولى طرق الترجمة باللسان العربي لظهور موافقتها لبنيته، فليس معنى ذلك أن كل ترجمة اختصارية تكون موافقة لهذه البنية، فلا بد في هذا الاختصار من استيفاء شرائط تحفظ هذه الموافقة.

2.3 ـ شروط الاختصار المهون

1.2.3 ـ أن لا يعارض الاختصار إشباع الكلام: إذا كان الاختصار المطلوب يعارض كثرة الكلام، فإنه لا يعارض إشباع الكلام في مسائل يكون النص الفلسفي الأصلي قد وسع القول فيها أو يكون على العكس من ذلك قد أوجزه إيجازا؛ فمن المسائل الفلسفية المنقولة ما قد تكون جميع عناصره، أوساطا وأطرافا، مفيدة للمتلقي العربي، فيكون نقل هذه العناصر بكليتها إلى اللسان العربي غير مخل بمقتضياته التداولية، لغة وعقيدة ومعرفة، بل يكون نافعا لهذه المقتضيات، إما تأكيدا لأصولها أو توسيعا لآفاقها، فلا يضر إذذاك أن يساوي النقل الأصل في طوله، ولا حتى أن يجاوزه فيه ما كان قد روعيت فيه منازع «التلخيص» و«التقابل» و«العمل» التي تميز

اللسان العربي، كما أن من المسائل الفلسفية المنقولة ما تكون إفادة عناصره الظاهرة للمتلقي العربي موقوفة على العلم بالعناصر المضمرة التي تستند إليها، ولما لم تكن هذه العناصر المطوية في الخطاب الفلسفي مشتركة بينه وبين المتلقي الأصلي، فإنه يحتاج إلى أن يحاط علما بها كما يحاط علما بالعناصر المصرح بها، فيتعين حينئذ إظهارها في النقل ولو أنها طويت في الأصل، فيجوز أن يأتي النقل على صورة أطول من الأصل ما بقي هذا الإظهار على حفظ المصرح به من العناصر، ولم يوجب بمقتضى البنية الاختصارية للعربية إدخال وجوه من الحذف عليه.

2.2.3 ـ أن لا يخلو الاختصار من الأدلة عليه: إذا جاز بإطلاق دخول الاختصار على كل ما خلا من الفائدة، فإنه لا يجوز دخوله على ما لا يخلو من زيادة الفائدة إلا بأدلة يستطيع المتلقي تقديرها، فيستدل منها على العناصر التي حُذفت من الأصل؛ ولا يعنينا هنا ما اشتغل به النحويون والبلاغيون من مختلف القرائن اللفظية والحالية التي اشترطوها في باب الحذف، والتي يؤدي فقدها إلى الإخلال بالفهم الطبيعي للنص العربي من حيث هو كذلك، منقولا كان أو غير منقول، بقدر ما يعنينا ما يقع به الاستدلال على المحذوفات في النص المنقول بواسطة القرائن الصناعية التي يختص بمعرفتها المتفلسفة، مثل التعاريف والدعاوى والقواعد والاستدلالات التي اختصت بها الممارسة الفلسفية؛ فإن ما وضعه الفلاسفة من مبادئ وحقائق خاصة بهذه الممارسة تدعو الحاجة إلى استثماره في تقدير المحذوف وتقرير الحذف. حتى إذا تلقى المتلقي العربي النص المنقول المختصر، فإنه يقوى على فهم مضمونه، بناء على ما حصله من ملكة فلسفية.

فعلى سبيل المثال، إذا عمد الناقل إلى بعض التعاريف والاستدلالات وأراد أن يحذف بعض عناصرها، دفعا لكثرة الكلام، فإنه يتوجب عليه أن يأتي بهذا الحذف، مع الاتكال على القدرة الفلسفية المشتركة بينه وبين القارئ كأن يعمد إلى التعريف الأرسطي للإنسان، وهو: «الإنسان حيوان ناطق» ويختصره في صورة التعريف: «الإنسان هو الناطق»، فيكون في مكنة القارئ أن يستدل من لفظ «الناطق» على أن الإنسان حيوان، بمقتضى القانون المنطقي الذي حصله، وهو أن الأخص يلزم منه الأعم، وكأن يسقط الناقل من أحد استدلالاتِ الأصل قضية أو أكثر من قضاياه، دفعا لثقل تراكيبه، معولا على قدرة القارئ الفلسفية في استحضارها، فمثلا يقوم

باختصار الاستدلال المدرسي: «سقراط إنسان، وكل إنسان فان، فإذن سقراط فان»، في إحدى الصيغ التالية: «سقراط إنسان وكل إنسان فان» أو «سقراط إنسان وسقراط فان» أو حتى «كل إنسان فان»، فيكون القارئ، بموجب ملكته الفلسفية، قادرا على أن يستدل من الصيغة الأولى: «سقراط فان» أو من الصيغة الثانية: «كل إنسان فان،» أو من الصيغة الثالثة: «سقراط إنسان وسقراط فان».

وإذا أدخلنا في الحسبان الخصائص التلخيصية والتقابلية والعملية التي تجعل اللسان العربي يفوق غيره من الألسن عملا بمبدإ الايجاز والتي تتفرع عليها فلسفة خاصة تميز هذا اللسان، فإن المترجم يحتاج أن يوظف في نقوله ما تحمله هذه الفلسفة من حقائق تداولية، باعتبار أن معرفتها مشتركة بين الناطقين بهذه اللغة؛ فمثلا، المترجم الذي ينقل دعاوى موغلة في التجريد، يبني نقله على ما يعلمه عن المخاطب العربي من نفور من المجردات ومن المطالبة ببيان وجه العمل بها، فيخرجها بالوجه الذي يخفف من غلواء هذا التجريد البطَّال، كما أن المترجم الذي ينقل دعاوى موغلة في التقرير، يتقيد في نقله بما يعرفه عن المتلقي العربي من قوة على استحضار ما يقابل هذا التقرير، إن حكما مطابقا أو حكما مباينا له، فيصرف عن هذه المقررات ما يجعلها تضيق بجواز غيرها مما يوافقها أو يخالفها.

وهكذا، فإن المنقول المختصر لا بد أن يحمل من القرائن الصناعية الفلسفية ما يدل على العناصر المحذوفة، سواء منها القرائن العامة التي توجب تحصيل الملكة الفلسفية المشتركة بين الألسن أو القرائن الخاصة التي توجب تحصيل الملكة الفلسفية التداولية الخاصة باللسان العربي، فضلا عن القرائن الطبيعية المشتركة بين الناطقين بهذا اللسان والمعتمَدة عندهم في حذف العناصر التي تدل عليها هذه القرائن، وهي التي تناولها نحاة العرب وبلاغيوهم بالوصف والتحليل.

3.2.3 ــ أن لا يؤدي الاختصار إلى الاستغلاق: إذا كان الاستغلاق في حالة التطويل يؤدي إليه السقم في العبارة والارتياب في المضمون، فإن الاستغلاق في حالة الاختصار يؤدي إليه «اللغز» أو «اللبس».

ــ **اللغز:** لما كان الاختصار عبارة عن استخلاص أفيد المعاني، فإن أحد الطرق إلى تحقيقه هو تضمين بعض الألفاظ معاني كثيرة؛ لكن هذا التضمين قد يجاوز حده، فيُدخِل المتفلسف في الألفاظ من المعاني ما ليس هو المفهوم منها في التداول أو ما

ليس للمتلقي المتفلسف من دليل يدله عليها، فلنسم الأول «التضمين الاصطناعي» والثاني «التضمين الاعتباطي».

فإن كان التضمين اصطناعيا، فإن المتلقي المتفلسف، وإن أمكنه الاطلاع على المعاني المضمنة اصطناعيا بطريق أو بآخر، فإن المعرفة الفلسفية تصبح في يده كما لو كانت حكرا عليه أو قل سرا من الأسرار التي لا ينفذ إليها غيره، بمعنى أنه لا يمكن أن يفتح للغير باب الاطلاع عليها والتدرب على فك معمياتها، بل وطلاسيمها إلا بلزوم سلوكات مخصوصة تنقل إلى الممارسة الفلسفية ما حقه أن تتفرد به الممارسة الدينية؛ ونجد في تاريخ الفلسفة في الإسلام شواهد مختلفة على وقوع الخطاب الفلسفي في «النزعة اللغزية»، بسبب ما ضمَّنه أصحابه من غريب المعاني لألفاظهم؛ فمن الفلاسفة من اشتهر بهذه النزعة وعمل على ترسيخها مثل السهروردي المقتول، بل من الفلاسفة من جعل خطابه على نوعين: نوع يستعمل فيه التضمين بحسب المألوف من المعاني والمشهور من الاصطلاحات، ونوع يأتي فيه من الإغراب ما لا طاقة للمتلقي العادي بفك طلاسمه، فاعتبر **بقصة حي بن يقظان** لابن سينا.

وإن كان التضمين اعتباطيا، أي أن المتلقي يفتقد الأدلة التي ترشده إلى المعاني المضمَّنة، فإن المعرفة الفلسفية تصبح عند المتلقي المتفلسف أولى بالحفظ منه بالفهم، فيأخذ في استظهار نصوصها كما تُستظهَر النصوص الدينية، منصرفا بالكلية عن البحث في معانيها أو مؤمِّلا فهمها عند تمام تضلعه في العلوم العقلية أو مرجئا طلب هذا الفهم إلى أن يجد المعلم القادر على حل ألغازها أو معتقدا أن التعمق بلغ فيها مبلغا لا مطمع لأحد من أهل زمانه في إدراكه؛ وغير خاف أن الانتقال بالفلسفة من الفهم إلى الحفظ يخرجها كليا عن حقيقتها وغرضها، إذ **الفلسفة هي أصلا ما عُقِل لا ما نُقِل**، فإن هي أضحت على خلاف ذلك، أي ما نقل لا ما عقل، حتى صار يُطلب لها من صنوف القول ما يُرسِّخ هذا النقل نحو المسجوعات والمنظومات والأراجيز، فقد وقع إفساد حقيقتها ونقض غرضها؛ فحينئذ لا نستغرب أن يَضْعُف الإقبال على المعرفة الفلسفية المختصرة بهذا الطريق التضميني المفرط، فما لا ننفذ إلى معانيه من نصوصها أولى أن يحملنا على الانصراف عنه من أن يحملنا على تكبد المشاق في فتح مغالقه، بل لا نستغرب أن تضعف الملكة الفلسفية لأولئك الذين أقبلوا على هذه المعرفة، وقبلوا أن يتحملوا المشاق في فهم نصوصها؛ وهكذا، يأخذ مَعِين

الفلسفة في النضوب، فلا تظهر فائدتها كما تظهر فائدة النص الديني، على استواء حالهما في الحفظ، لأن النص الفلسفي هو أصلا عقل[26]، لكنه أُجْـرِي على نقيض قانونه وهو النقل ، بينما النص الديني هو أصلا نقل تم اتباع قانونه فيه، فضلا عن أن الأول تعد معانيه متناهية من وضع إنساني ينقطع النفع من ورائها بانقطاع أسباب الوصل بينها وبين النظر العقلي، بينما تعد معاني الثاني غير متناهية من وضع إلهي، فيكون حفظها في الذاكرة طريقا إلى استدرار المدد الإلهي في فهمها.

ب ـ **اللبس**: إذا كان الاختصار هو تحصيل أكبر قدر من الفائدة في القليل من الألفاظ، فإن أحد الطرق إلى بلوغ ذلك هو حذف مفردات أو تراكيب مخصوصة، لكن هذا الحذف قد يتعدى طوره، فيُسقِط من الأصل ما هو أدل على المقصود وأوفى بالمطلوب، أو يسقط منه ما هو أبعد عن التداول وأحوج إلى القرائن، فلنسم الأول «الحذف الاصطناعي» والثاني «الحذف الاعتباطي».

فإن كان الحذف اصطناعيا، فإن المتلقي يلتبس عليه الأهم بالأخس والأفيد بما دونه إفادة، فيصير إلى صرف النص عن المقصود الذي هو مقتضاه إلى مقصود غيره، وبيّـن أن هذا المقصود الآخر ليس ثمرة التحويل الذي توجبه مراعاة مقتضيات التداول، حتى يكون مقبولا، ويكون التصرف الذي أدى إليه محمودا، وإنما هو نتيجة الاختلاط في الفهم الذي أفضى إليه سوء التصرف في الأصل، ولا أدل على هذا التصرف الفاسد من حذف ما يجب حفظه وحفظ ما يجب حذفه؛ ومتى حصل الخروج عن المقصود الأصلي من غير داع تداولي، وقع القارئ في خطإ تقويل الأصل ما لم يقل، ومعلوم أن التقويل غير التأويل، لأن الأول تحويلُ تشويهٍ يحرِّف فيه الكلام عن مرتبته الأصلية، إذ يأخذ «الفرعي» مكانة «الأصلي» و«العرَضي» مكانة «الجوهري»، بينما الثاني تحويلُ توجيهٍ يُـقـوَّم فيه الكلام بحسب الغرض التداولي منه، إذ يستبدل القريب مكان البعيد والموصول مكان المفصول.

وإن كان الحذف اعتباطيا، أي أن يقع الحذف على ما لا تفيد في تعيينه سابق المعرفة التداولية وما لا يستغني في هذا التعيين عن ذكر القرائن المناسبة، فإن المتلقي يسقط في التردد بين معان عدة محتملة لعبارات النص المنقول، فلا يدري بأيها يأخذ

---

(26) نستعمل لفظ «عقل» في دلالته على «فعل العقل» لا على «ذات العقل» كما درج على ذلك أغلب المتفلسفة، تأثرا بالمنقول.

ولو أن الأصل على الحقيقة ظاهر المعنى؛ وواضح أن هذا التقلب بين وجوه مختلفة لدلالة النص ليس توسيعا دخل عليه، بسبب نقل تداولي متمكن حتى يكون مشروعا، ويكون التغيير الذي أدى إليه مطلوبا، وإنما هو إشكال تطرق إليه، بسبب سوء التقدير للمتلقي؛ ولا أدل على هذا التقدير الفاسد من حذف ما لا ينفع فيه ما حصله المتلقي من علم ولا ما قدر عليه من استدلال، ومتى حصل التردد بين معان مختلفة من غير ضرورة تداولية تدعو إلى ذلك، وقع القارئ في خطإ تغميض الواضح؛ ومعلوم أن التغميض غير التعميق، لأن الأول تغييرُ خفاءٍ ينزل بالكلام عن مرتبته الحقيقية في الوضوح، إذ يصير المعنى الواحد معانيَ كثيرة وينقلب اليقين ظنا فيه، في حين أن الثاني هو تغييُر إبانةٍ يرتفع بالكلام إلى مرتبة أبعد من مرتبته الظاهرة، إذ تنكشف فيه وجوه صحيحة لم تكن مدركة بأول النظر وتجتمع لهذه الوجوه أسباب من اليقين لم تكن لتتأتى لظاهر هذا الكلام.

وهكذا، فلا بد للمنقول المختصر أن يقف بالتضمين عند حد مخصوص حتى يأمن اللغز، فلا يصير سرا لا يفك أو يقتضي حفظا لا يحمد، كما أنه لا بد أن نقف بالحذف عند حد مخصوص، حتى يؤمن اللبس، فلا يُـقَـوَّل النص الأصلي ما لم يقل ولا يغمض ما جاء فيه واضحا.

● والقول الجامع في الترجمة التأصيلية أنها تفضل الترجمة التوصيلية درجة كما فضلت هذه الأخيرة الترجمة التحصيلية ؛ فإذا كانت الترجمة التوصيلية تجتهد في اجتناب صريح الأخطاء اللغوية والمخالفات العقدية التي تقع فيها الترجمة التحصيلية، فإن الترجمة التأصيلية، فضلا عن الزيادة في حفظ قواعد اللغة وأركان العقيدة، تتولى استيفاء المقتضيات المعرفية للمجال التداولي المنقول إليه، هذه المقتضيات التي تركت الترجمة التوصيلية العمل بها بحجة أنه لا اختلاف في المعارف بين الثقافات القومية والمجالات التداولية؛ ولم تتأت للترجمة التأصيلية هذه المراعاة الشاملة للأصول اللغوية والعقدية والمعرفية للمتلقي إلا بالدخول في تحويل المنقول بالقدر الذي يحقق القيام بالموجبات التداولية لهذه الأصول ولو بلغ هذا التحويل حد إخراج هذا المنقول عن صفاته الأصلية وجعله يتصف بما قد يعارضها حتى كأنه مأصول غير منقول؛ وقد ظهر أنه لا تحويل أنسب لخدمة التفلسف عند المتلقي العربي من ذلك الذي يقيه آفة

التطويل التي تتطرق إلى النص التحصيلي وآفة التهويل التي تدخل على النص التوصيلي، فيكون الوصف المميز لهذا التحويل هو الجمع بين استيفاء مقتضَى الاختصار في العبارة وبين إقامة مقتضى التهوين في المعرفة، من غير أن يمنع ذلك من إشباع الكلام عند الافتقار إلى مزيد الفائدة ولا من فتح باب الاستدلال عند الحذف والتضمين.

وهكذا، فلما كانت الترجمة التأصيلية لا تقلق فيها العبارة ولا تفسد فيها العقيدة ولا تجمد فيها المعرفة، فإنها تكون أقدر من سواها على النهوض بعبء التفلسف الحي الذي وحده يأتي منه الإنتاج الفكري القادر حقا على الإثمار ويأتي منه الإبداع الفلسفي القادر حقا على التغيير.

● ومحصول كلامنا في النموذج النظري لترجمة النصوص الفلسفية الذي وضعنا أصوله في هذا الباب، أنه، لما كان اطلاع المتلقي المسلم العربي على الفلسفة يتم أصلا بطريق الترجمة، فقد لزم المترجمين أن يعملوا على جلب أقصى النفع لهذا الاطلاع، ولا نفع هاهنا أعظم من أن يمدوا الناظر في هذه النصوص بالقدرة على التفلسف، اشتغالا به واجتهادا فيه؛ وقد أفضى بنا هذا الاعتبار إلى جعل «**مبدإ الإقدار على التفلسف**» معيارا نحتكم إليه في تقويم النقول الفلسفية، فوضعنا نموذجا نظريا في ترجمة الفلسفة يتألف من مراتب ثلاث متفاوتة فيما بينها:

أولاها، الترجمة التحصيلية، وتقع في التعارض الكلي بين الفلسفة والترجمة وتتولى نقل كل ما في النصوص الأصلية من غير تمييز ولا تقويم وتعمل جاهدة على محاكاة الصور التعبيرية لهذه النصوص، ألفاظا وتراكيب، فيكون مآلها تطويل العبارة بما يرهق الفكر ويزهق الوقت،

والثانية، الترجمة التوصيلية، وتُبقي على تعارض جزئي بين الفلسفة والترجمة، قد تشتد قوته أو تضعف، وذلك بحسب درجة التمسك بالصفات التقليدية للفلسفة كما أنها تنقل كل ما لا يبدو فيه إخلال ظاهر بالقواعد المقررة للغة وبالأركان الأساسية للعقيدة، وتبذل غاية الجهد في نقل كل ما يحتمل الانتساب إلى حقل المعرفة من غير كبير تفريق ولا دقيق تقدير، مستغرقة في محاكاة المضامين الفكرية، مفاهيم

وأحكاما، فيكون مآلها تهويل المعرفة بما يتعثر معه إدراك المقاصد الفلسفية ويوهم بالضنانة بالعلم.

والثالثة، **الترجمة التأصيلية**، وترفع التعارض بين الفلسفة والترجمة، وتجتهد في نقل ما تثبت لديها موافقته لضوابط المجال التداولي المنقول إليه: اللغوية والعقدية والمعرفية، متوسلة في ذلك بأنجع أدوات التمييز والتقويم، كما أنها تحرص على أن لا يفوتها شيء مما ينفع في تقوية التفلسف عند المتلقي ولو كان يوجب تغطية الصفات الأصلية للمنقول، بل محوها بالمرة، لأن العبرة هنا ليست بالحكاية عن الغير، وإنما بتمكين الذات من الممارسة الفكرية.

وقد ضربنا على هذه المراتب المختلفة لترجمة الفلسفة أمثلة من نصوص أساسية وضعها المعلم الأول في الفلسفة القديمة تدخل كلها في باب «الميتافزيقا»، بل تنتسب إلى نفس المقالة من مقالاتها، حتى يتيسر لنا إظهار الفروق بينها بما لامزيد عليه؛ ونريد الآن أن نأتي بنص واحد من وضع المعلم الأول في الفلسفة الحديثة نحقق على مستواه الأنواع الثلاثة من الترجمة، مع حرصنا على أن نجعل منه النموذج التطبيقي لنظريتنا في ترجمة الفلسفة، هذه النظرية التي نريد أن تكون الركن الأول فيما نقوم به من تأسيس للعلم الذي اصطلحنا على تسميته بـ«فقه الفلسفة».

الباب الرابع

النموذج التطبيقي
للترجمة العربية
للنص الفلسفي

الترجمة التحصيلية لـ«الكوجيطو»

لما تجددت يقظة الفكر عند أمة العرب في مطلع هذا القرن، أراد مفكروها استئناف العمل الفلسفي الذي ابتدأه سلفهم من فلاسفة الإسلام، فسلكوا في هذا الاستئناف الطريق الذي سلكه السلف عند ابتداء هذا العمل، إذ دخلوا في نقلِ مصادر الفلسفة الحديثة كما كان أولئك ينقلون مصادرَ الفلسفة القديمة ولو أن الخلف لم يبلغوا مبلغ السلف في الاستقصاء والتحقيق، كما أنهم وقعوا في الجمود على ما ينقلون كما جمد أولئك على ما ترجموا ولو أن المتأخرين لم يضاهوا المتقدمين في القدرة على التقليد والتوفيق.

ولما كان النقل هو الأصل في تفلسف العرب اليوم كما كان هو الأصل في تفلسفهم بالأمس، حتى أضحى بعضهم يعد هذا المسلك في النهوض مفخرة يزهو بها عند التباري مع غيره، فلا نستغرب أن يبتدئ النقل الحديث بترجمة آثار من تُـنسب له رئاسة الفلسفة الحديثة، وهو «ديكارت»، كما ابتدأ النقل القديم بترجمة آثار من كانت تنسب له رئاسة الفلسفة القديمة، وهو «أرسطو».

وحتى نبين صحة نموذجنا النظري في الترجمة ذي المراتب النقلية الثلاث: «التحصيل» و«التوصيل» و«التأصيل»، نترك الخوض في عموم الترجمات التي وضعت لجملة من نصوص «ديكارت» والتي قام بها ثلة من المتفلسفة البارزين، منهم محمود محمد الخضيري وعثمان أمين ونجيب بلدي وكمال الحاج وجميل صليبا، نظرا لأن هذا الخوض، وإن كان يوسع علينا في الظفر في هذه الترجمات بما يحقق نموذجنا النظري، فقد لا يمكّـن القارئ من التبين الكامل للنواحي الإجرائية التي يتصف بها هذا النموذج، لذلك شددنا عل أنفسنا وتخيرنا لهذا التحقيق أوجز نص مشهور من نصوص «ديكارت» التي تم نقلها إلى العربية؛ وليس هذا النص الأوجز إلا ما صار يعرف باسم «الكوجيطو»، وعبارته الفرنسية هي:

je pense, donc, je suis

وقد جعل منه «ديكارت» رأس مبادئ الفلسفة التي دخل في تجديد أسسها[1]، كما أن النظر الطويل في هذا المبدإ من قبل أتباعه وخصومه، عمل على النهوض بالفكر الفلسفي، إذ أثمر هذا النظر فكرا مخصوصا وصف بصفة «العقلانية الفرنسية»، وقد ساهمت هذه العقلانية إلى جانب «التجربية الإنجليزية» و«المثالية الألمانية» في تحديد معالم الفلسفة الغربية الحديثة؛ وهكذا، تكون الحاجة ماسة إلى ترجمة «الكوجيطو» بما ينقل إلينا الطاقة الاستثمارية التي يتمتع بها في أصله، إيقاظا لفكرنا وتجديدا لعطائنا؛ فلننظر إذن في الترجمات العربية التي وضعت له ولنقومها بحسب مقتضيات نموذجنا في النقل.

فكما أن الترجمة العربية القديمة للفلسفة اليونانية كانت في طورها الابتدائي من الضرب التحصيلي الذي دخلت عليه آفة التطويل، فكذلك الترجمة العربية الحديثة للفلسفة الغربية هي من هذا الضرب ولو أنها تمثل الطور الاستئنافي من الترجمة العربية للفلسفة؛ لذا، فلا بِدْع أن يُنقَل «الكوجيطو» نقلا نجد فيه من مظاهر التطويل ما يجعل المتفلسف العربي أقرب إلى الجمود عليه من الانتفاع به في زيادة وعيه الفلسفي، فلنبسط الآن الكلام في هذه المظاهر التطويلية التي لحقت الترجمة التحصيلية لـ«الكوجيطو» الديكارتي.

1 ــ وجوه مخالفة ترجمة «الكوجيطو» العربية للأصل الفرنسي

لقد وردت الترجمة التحصيلية لـ«الكوجيطو» عند محمود محمد الخضيري في نقله لكتاب ديكارت **مقال عن المنهج**، المنشور للمرة الأولى سنة 1930[2]، وهذه الصيغة هي التالية:

> **أنا أفكر، إذن فأنا موجود** (لنصطلح على تسمية هذه الصيغة لـ«الكوجيطو» بالصيغة الوجودية).

نحتاج بادئ ذي بدء أن نوضح كيف أن هذه الصيغة العربية تخالف الصيغة الفرنسية الأصلية من وجوه متعددة.

---

(1) DESCARTES: Oeuvres et lettres, Bibliothèque de la Pléiade, p.148.

(2) الخضيري، محمود محمد، مقال عن المنهج، ص. 143.

1.1 ـ البنية الفعلية للأصل الفرنسي والبنية الاسمية للمقابل العربي:

تتضمن الصيغة الفرنسية «je pense, donc je suis» جملتين اثنتين، كل واحدة منهما أشبه بالجملة الفعلية العربية منها بالجملة الاسمية؛ والشاهد على ذلك الأصل اللاتيني الأول الذي وضعه «ديكارت» لـ«الكوجيطو» قبل أن ينقله إلى هذه الصيغة، وهو: «cogito, ergo sum» والذي يتألف من جملتين فعليتين اثنتين هما: «cogito» و «sum»، يجمع بينهما «ergo» (أي «إذن»)، بينما يورد النقل العربي لهذه الصيغة الفرنسية جملتين اسميتين هما: «أنا أفكر» و«أنا موجود».

وقد نطبق على الترجمة العربية لـ«الكوجيطو» «معيار نقل النقل»، ويقتضي هذا المعيار أن نترجم النص المنقول ترجمة حرفية إلى لغة الأصل الفرنسية التي نقل منها في البدء، حتى نتبين التحويلات التي دخلت عليه بسبب النقل إلى لغة غير لغته، ونحصل من هذا التطبيق على الترجمة الفرنسية الآتية:

moi, je pense, donc, je suis existant

وواضح أن بين هذه الترجمة الرجعية والأصل فروقا عدة:

أ ـ أن الأصل خفيف على اللسان، بينما الترجمة الرجعية ثقيلة على اللسان، ويظهر هذا الثقل في جزئها الثاني: «je suis existant» لانضمام «existant» إلى «suis»، وكلا اللفظين يدل على الوجود، فيوجد بهذا الجزء حشو يجعله قلقا مستكرها.

ب ـ أن الأصل يدل على حصول حدثين متعاقبين، في حين تدل الترجمة الرجعية على اتصاف الذات بحالة مخصوصة؛ فلما كانت الصيغ الفعلية تختص بالدلالة على إتيان الأفعال والدخول في الأحداث، فإن «ديكارت» جاء في صوغه لـ«الكوجيطو» بفعلين دالين على الزمن الحاضر، فتكون الترجمة الرجعية قد أخلت بتمام هذا الغرض، بما أن الجملة الثانية فيها، وهي: «je suis existant»، تصف لنا «حالة الوجود» ولا تخبرنا بـ«فعل الوجود»، وأن الجملة الأولى: « moi, je pense »، متى اعتبرنا تأكيدها على ذات القائل، قد تقبل الرد إلى الجملة الآتية: «je suis pensant»، وهي تفيد حالة التفكير، لا فعل التفكير.

ج ـ أن الأصل لا يصح إلا بوجود الجملتين معا فيه، بينما الترجمة الرجعية قد تصح بوجود جملة واحدة، ذلك أنه من الممكن الاقتصار على الجملة الأولى التي تكافئ في مدلولها: «je suis pensant» لكي نفيد مقصود «ديكارت» من

«الكوجيطو»؛ فمن المعلوم أن «ديكارت»، بعد أن صاغ «الكوجيطو»، قرر أن حقيقته هي أنه «شيء مفكر»، مستعملا العبارة اللاتينية: «res cogitans»، مما جعل أحد أتباعه المشهورين، وهو «سبينوزا»، يورد لـ«الكوجيطو» صيغة مختصرة هي: «ego sum cogitans»، أي «أنا مفكر»، وهي المقابل اللاتيني للصيغة الثانية للجملة الأولى، أي «je suis pensant»؛ وبهذا، تصير الجملة الثانية من الترجمة الرجعية نفلا من القول قد تصلح هذه الترجمة بحذفه.

2.1 ـ تناسب الأصل الفرنسي وعدم تناسب المقابل العربي: يراعي الأصل الفرنسي اشتراك جملتيه في البنية التركيبية بحيث يحصل التشابه بين عنصريهما، فالفعلان فيهما يتقابلان كما يتقابل فيهما موقعا ضمير المتكلم، في حين أن النقل العربي، وإن اشتركت جملتاه في البنية الاسمية، فإنهما يختلفان في عنصر الخبر منهما، فهو في الجملة الأولى جملة فعلية، وهي: «أفكر»، وهو في الجملة الثانية اسم، وهو: «موجود»، فكان أن جمع هذا النقل بين جملة اسمية تتضمن جزءا يدل على الحدث وجملة اسمية تدل على الحال، محدثا بذلك اضطرابا في توازن الجملتين وانقطاعا في فهم المدلول لِما يوجبه ذلك من الانتقال من إدراك «الفعلية» إلى إدراك «الحالية».

بعد هذا التمهيد، نأتي إلى المظهر الأساسي من مظاهر التطويل في الترجمة التحصيلية لـ«الكوجيطو»، وهو إيراد ضمير المتكلم المنفصل فيه، فننظر فيه من جانبين: من جانب وظيفته في هذه الترجمة ومن جانب دلالته على الوجود.

2 ـ وظيفة الضمير المنفصل: «أنا»، في الترجمة العربية

ذكر أغلب مترجمي «الكوجيطو» ضمير المتكلم المفرد: «أنا». مرتين في نقلهم، مرة في جملة الصدر ومرة في جملة العَجز؛ ولئن جاز ورود هذا الضمير في الجملة الثانية باعتبارها جملة اسمية، خبرها اسم صريح هو: «موجود»، فإن وروده في الأولى يؤدي إلى مخالفة مقتضيات التداول اللغوي العربي؛ فمن المعلوم أن صيغ الأفعال المصرفة في العربية تحمل علامات دالة على الذوات التي تتعلق بها هذه الأفعال، سواء كانت متكلمة أو مخاطبة أو غائبة، بحيث لا يفتقر المتلقي لهذه الصيغ في معرفة الذوات الحاملة لهذه الأفعال إلى أية زيادة ما بقي الكلام حاصلا على مقتضاه التداولي المألوف؛ فإذا وردت هذه الصيغ ـ وهي دالة على الذوات ـ مقرونة،

في تراكيب مخصوصة، بالضمائر الدالة على نفس الذوات، كان ذلك زائدا عن المألوف، فاتجه المتلقي إلى طلب قرائن مقامية يعلل بها هذه الزيادة، ويتوسل بها في تبين المعاني اللازمة مقاميا عن هذه التراكيب غير المألوفة؛ وهذا هو شأن الصيغة العربية للجملة الأولى من «الكوجيطو»: «أنا أفكر»، فهي تخرج عن التعبير المألوف عن الحدث من وجهين على الأقل: أولهما، إيراد ضمير المتكلم: «أنا»، مع الفعل المضارع بصيغة التكلم: «أفكر»؛ والثاني، تقديم هذا الضمير على الفعل المصرف بدل تأخيره كما في قولنا: «أفكر أنا»، الذي، وإن أفاد زيادة في المعنى، فإنه يحفظ الدلالة على الحدث.

الواقع أن مراد «ديكارت» من العبارة: «je pense»، هو بيان فعل التفكير على حال نسبته إلى الـ«أنا»، وليس بيان الـ«أنا» حال قيامه بالتفكير، أوقل إن المقصود الأصلي لـ«je pense» هو: «حصول التفكير»، والمقصود التبعي لها هو: «وجود الذات المفكرة»، وهو عين الوجود الذي تصرح به جملة العَجُز؛ وإذا كان الأمر كذلك، فإن المقابل العربي الذي يقوم بنفس الوظيفة هو الجملة: «أفكر»، فالمعنى الأول المتبادر منها هو: «التفكير»، والمعنى التابع له هو: «النسبة إلى المتكلم»، فتكون كل زيادة على هذه الجملة حاملة على صرف التعبير الناتج عنها إلى معنى أو معان غير هذين المدلولين، وذلك لحصول الاعتقاد عند المتلقي بأن الداعي إليها اعتبارات مقامية طارئة، فلننظر في بعض اعتبارات الحال التي تجعل القول المطول: «أنا أفكر»، لا يصلح لأن يكون نقلا للقول الفرنسي: «je pense»، ونقف على ثلاثة منها: «التأكيد على الذات» و«نفي الغيرية » و«إثبات الوحدانية».

1.2 ـ التأكيد على الذات

إن الذي يقول: «أنا أفكر»، لا يكون في مقام الإخبار ابتداء، وإنما في مقام البناء على الاستخبار، أي في مقام المجيب كما إذا علم أحد بحصول التفكير، ولكنه لم يعلم بصاحبه، فيسأل: «من يفكر؟»، فيتلقى الجواب من أحد المستمعين إليه: «أنا أفكر»، أو قل إن هذا القول ينبني على العلم بفعل التفكير والجهل بفاعله؛ وهذا مخالف للمقام الذي قيل فيه «الكوجيطو»، وهو جهل المستمع بفعل التفكير وعلمه بأن لكل فعل فاعلا؛ فيؤدي النقل العربي إلى قلب في حقيقة «الكوجيطو»، فما كان معلوما يصير مجهولا، وما كان مجهولا يصير معلوما؛ وفي هذا القلب الذي لم يضطر

إليه الناقل بموجب أي اعتبار تداولي ما قد يحمل المتلقي العربي على التركيز على الذات المفكرة أكثر من تركيزه على التفكير متى لم يرجع إلى اللغة الفرنسية واقتصر على النظر الفلسفي في البنية العربية لهذا القول، وإذا وقع التركيز على الذات، أصبح مضمون صدر «الكوجيطو» هو عينه مضمون عجزه، إذ غرض هذا الأخير هو بيان وجود الذات؛ وإذا تطابقت الجملتان مضمونا، أضحت أولاهما: «أنا أفكر»، كافية لنقل «الكوجيطو»، وأضحت الثانية: «أنا موجود»، نفلا من القول.

ونجد عند «ديكارت» سندا لما نذهب إليه من كون الجملة: «أنا أفكر»، تغني عن غيرها في إفادة ما يفيده «الكوجيطو»، ذلك أنه يقترح في تأملاته وأجوبته صيغا تعبيرية بديلة لـ«الكوجيطو»، منها الصيغة اللاتينية:

ego cogitans existo (حرفيا: «أنا أوجد مفكرا»)،

أو الصيغة الفرنسية المقابلة:

je suis pensant

ويستفاد منهما الجمع بين «التفكير» و«الوجود» بوجه لا افتراق فيه لأحدهما عن الآخر، بمعنى أنه حيثما وُجِد الفكر، فثمة وجود؛ والواقع أن «أنا أفكر» هي النقل الصحيح لهاتين الصيغتين: اللاتينية والفرنسية، إن لم تكن أوفى بغرض «ديكارت» منهما، ذلك أن هذا التعبير العربي يجمع بين حصول التفكير الذي يخبر به لفظ «أفكر» وبين وجود الذات الذي يدل عليه لفظ «أنا»، وهو الجمع عينه الذي تفيده هاتان الصيغتان الأجنبيتان، إلا أن هناك معنى إضافيا مرادا لـ«ديكارت» تَقصُران عن أدائه لمانع راجع إلى تراكيب اللغة اللاتينية والفرنسية، بينما تقتدر هذه العبارة على أدائه، وهو إظهار صفة الحدث التي يتصف بها التفكير، فلفظ «cogitans» ولفظ «pensant» يدلان على الحالة، لا على الحدث، في حين لفظ «أفكر» يدل على الحدث، لا على الحالة، فتكون هذه الصيغة العربية قد جاءت بمقصود «ديكارت» بأحسن مما جاءت به نظيرتاها اللاتينية والفرنسية، لكن التراجمة العرب، كعادتهم، أبوا إلا أن ينقلوا قصور اللغة المنقول منها إلى اللغة المنقول إليها، مع أن المقام يقتضي منهم تجنب هذا القصور التركيبي ما أمكنهم ذلك، فترجموا الصيغتين بالعبارة: «أنا موجود مفكرا»[3]؛ وبيّن أن هذه الترجمة فاسدة من جهتين: الأولى، أنها نقلت

(3) الحاج، كمال يوسف، **مدخل إلى فلسفة ديكارت**، ص. 66.

التفكير من رتبة «الحدثية» إلى رتبة «الحالية»، وكان الأفضل أن يُتَجنب هذا النقل في الرتبة؛ والثانية، أنها جعلت من الوجود مجرد رابطة، وهذا لا يصح على قانون تركيب الجمل العربية، وكان الأولى أن يقال: «أنا مفكر» باعتبار معنى «الوجود» متضمنا في لفظ «أنا».

فيتضح إذن أننا هاهنا بين أمرين اثنين: إما أن نعد القول: «أنا أفكر» ترجمة لصدر «الكوجيطو»: «je pense» ، فحينئذ لا تصح لانبناء هذا القول على اعتبارات مقامية لا ينبني عليها هذا الأصل الفرنسي، إذ يكون حكمه حكم الخبر الجوابي، بينما حكم هذا الأصل حكم الخبر الابتدائي؛ وإما أن نعد هذا القول ترجمة لـ«الكوجيطو» كله، فحينئذ تصح لاشتماله على دلالة الوجود في صورة «أنا» مجتمعة إلى دلالة التفكير في صورة «أفكر»؛ وإذا نحن وضعنا في الاعتبار كون «ديكارت» لجأ إلى استعمال بدائل تعبيرية لـ«الكوجيطو»، دفعا لشبهة استنباط «الكوجيطو» بطريق القياس، وإبرازا لصفته الحدسية التي لا استدلال معها كما سنرى بتفصيل في موضعه، ازددنا يقينا بأن القول: «أنا أفكر»، يؤدي مقصود «ديكارت» من «الكوجيطو»: أليس يصح أن المتكلم يدرك ذاته، لا عند التوسل بالتفكير، وإنما عند التلبس به أو قل يدركها لا بالتفكير وإنما فيه! وفارق بين ما به يكون الشيء وما فيه يكون، فالأول هو حقيقة منفصلة يقع التوسل بها للوصول إلى هذا الشيء، بينما الثانية حقيقة متصلة يقع التداخل معها حتى لا انفكاك عنها.

2.2 ـ نفي الغيرية

إن من يقول: «أنا أفكر»، قد يكون في مقام دفع التحير كما إذا تردد السامع بين شخصين لا يعرف أيهما يفكر، فيعين له المتكلم نفسه، دافعا عنه هذا التردد، بحيث يرجع تفصيل مضمون قوله إلى ما يأتي:

أنا الذي أفكر، وليس غيري هو الذي يفكر.

وهذا يعني أن لفظ «أنا» في العبارة: «أنا أفكر»، يحصر فعل التفكير في الذات، وينفيه عن غيرها التي يثبت لها عندئذ نقيض هذا الفعل؛ فتنبني إذن هذه الصياغة الغيرية لـ«أنا أفكر» على مبدإ المقابلة، متضمنة بذلك العناصر الثلاثة الآتية:

أ ـ أن المقام يجمع بين عدد من الأشخاص، أقَلُّه شخصان اثنان.

ب ـ أن شخصا واحدا من هؤلاء «يفكر»، مع الإقرار بتكافؤ قدراتهم على التفكير جميعا.

ج ـ أن شخصا بعينه من هؤلاء «يفكر»، مع إنكار ممارسة الباقين الفعلية لقدرتهم على التفكير.

فأين الصورة الفرنسية الأصلية لـ«الكوجيطو» من هذه العناصر الثلاثة! فليس فيها أية إشارة، لا إلى أن عدد المعنيين بالتفكير يجاوز الواحد، ولا أنهم قادرون كلهم على التفكير، ولا أن واحدا منهم استقل بتحقيق هذه القدرة، بمعنى أن هذه الصورة لا أصل فيها للمقابلة بين المتكلم وبين غيره.

والشاهد على صحة ما نقول ما ذهب إليه بعض نقاد «ديكارت» من أن لفظة «je» لا مسمى لها في عبارة «الكوجيطو»؛ فهذا الفيلسوف والمنطقي الأميركي المعاصر «بيتر غيتش»[4] يقول بأن لفظ «je» في هذه العبارة يخلو من كل دلالة إحالية، معللا ذلك بكون كلام «ديكارت» بشأن «الكوجيطو» هو حديث النفس، وليس حديثا مع الغير أو قل هو تكلم محض، وليس خطابا صريحا، بحيث كان بإمكانه أن يستغني عنه كليا، فيقول مثلا: «هذا تفكير» بدل أن يقول: «أنا أفكر»، فلفظ «هذا» كاف للدلالة على التحقق، ولا حاجة هنا إلى المزيد على معنى «التحقق» أو «الحدوث»، فيكون لجوء «ديكارت» إلى استعمال «je» ناتجا عن عادته في التعبيرعن أفكاره ومشاعره، وليس قط عن قصد إلى تمييز ذاته من ذوات غيرها.

ونحن، وإن كنا لا نذهب إلى إنكار الوظيفة الإحالية للفظ «أنا» في «أنا أفكر»، فإن تصور إمكان هذا الإنكار الإحالي دليل عندنا على تصور إمكان الإنكار التقابلي؛ فلئن جاز أن يخلو «أنا» من إفادة مسمى مخصوص، فلَأن يجوز أن يخلو عن إفادة مقابلة مخصوصة بين المتكلم وغيره أَوْلى، إلا أن «غيتش» طابق بين الإحالة والمقابلة؛ وهذا غير مسلم، لأن المقابلة أخص من الإحالة، فقد يصح أن يكون الضمير دالا على أحد المسميات من غير أن يدل على أن مسماه يقابل غيره مقابلة تجعل كل ما يثبت بصدد هذا المسمى ينتفي عن هذا الغير؛ فمثلا قد يقول الواحد منا: «je pense» ويقول الثاني: «je pense» ولا تعارض أبدا بين القولين، هذا،

---

(4) GEACH, P.T.: **Mental Acts,** Humanities Press, New York, 1957, pp. 117-118.

بالإضافة إلى أن «غيتش» لا يتصور استعمال ضمير المتكلم إلا عند قصد الإحالة، بينما الأصل في استعماله هو «النسبة»، والنسبة أعم من الإحالة، فقد يُنسب الفعل إلى فاعل لا بعينه، كما قد ينسب إلى فاعل من غير أن يكون هذا الفاعل موجودا، لا في الخارج ولا في الذهن؛ فيجوز حينئذ أن يكون استعمال «ديكارت» لهذا الضمير في مختلف أقواله من باب النسبة، لا من باب الإحالة، إذ يفيده ذلك من جانبين: أولهما، أن استعمال الضمير على سبيل الإحالة يوقعه في المصادرة على المطلوب، لأن إحاليته تجعله يسلم بوجود المحال عليه، بينما هو مطالَب بالبرهان على هذا الوجود، فيحفظه الأخذ بالنسبة من الوقوع في هذه المغالطة؛ والثاني، أن النسبة تمهد الطريق إلى إثبات تحقق الذات، فلا سبيل إلى هذا الإثبات إذا لم تتم نسبة فعل التفكير إلى ذات معلوم إمكانها، غير معلوم تحققها، بحيث يختلف «je» في الجملة: «je pense»، عنه في الجملة: «j'existe»، من جهة الاعتبار، لا من جهة الحقيقة.

3.2 ـ إثبات الوحدانية

قد يكون قائل: «أنا أفكر»، في مقام دفع الإنكار، وذلك حينما يكون السامع معتقدا أن التفكير تقوم به جماعة لا فرد واحد، فيرد المتكلم هذا الاعتقاد، مبينا أن فعل التفكير لا يأتيه أحد الفاعلين فحسب، بل فاعل واحد لا يشاركه في هذا الفعل غيره ، فحينئذ يكون مضمون «أنا أفكر» راجعا إلى المضمون التالي:

أنا وحدي أفكر، وليس معي من يفكر.

فيتبين إذن من هذه الصيغة أن المقابلة فيها ليست مقابلة الذات مع الغير، أي مقابلة وجودية أو كيفية كما هو الشأن في دلالة «أنا أفكر» على نفي الغيرية، وإنما مقابلة الواحد مع الكثير، أي مقابلة عددية أو كمية، ومما يؤكد صحة هذا التخريج للقول: «أنا أفكر»، هو أننا قد نستأنفه بالقول: «ولسنا نحن نفكر»، من دون الوقوع في أدنى تناقض فنحصل على العبارة : «أنا أفكر، ولسنا نحن نفكر »؛ وعلى هذا فإن الصيغة السابقة لـ«الكوجيطو» تتضمن العناصر الآتية:

أ ـ أن المقام يتطلب وجود أشخاص عدة،

بـ ـ أنه يجوز مبدئيا أن يدخل هؤلاء جميعا في عملية التفكير،

جـ ـ أن شخصا واحدا بعينه اختص بالتفكير من دون الباقي.

وظاهر أننا لا نجد في «je pense» أي واحد من هذه المضامين الثلاثة، فلا يتطلب مقام التفكير هنا أن يتعدد فيه الأفراد، ولا أن يقتدروا جميعا على الدخول فيه، ولا أن يتفرد واحد منهم بهذا الدخول، إذ أن كل هذه العناصر تفرعت على وجود الإنكار من جانب السامع، بينما مقام «je pense» هو مقام الكلام ابتداءً، مفيدا السامع بما كان ذهنه خاليا منه.

وهكذا، فإذا كان الغرض من «je pense» هو إثبات التفكير، فإن الغرض من «أنا أفكر» يصير هو إثبات الوحدانية؛ ومعلوم أن الوحدانية تلي الوجود في الإثبات، فلا يوصف بها إلا من كان موجودا، فيلزم من ذلك أن المقابل العربي طوى مقصود «ديكارت» طيتين: الأولى، أنه بنى على ثبوت الوجود؛ والثانية، أنه بنى على لزوم الوجود من التفكير، فيكون «أنا أفكر» بمنزلة طور في الإثبات لاحق لطور «الكوجيطو» لم يلتفت إليه «ديكارت»، إذ بعد البرهان على وجود الذات، انتقل إلى البرهان على وجود الله، ومنه إلى البرهان على وجود العالم الخارجي.

وعلى الإجمال، فإن ترجمة صدر «الكوجيطو»: «je pense» بالعبارة: «أنا أفكر»، يخرجها عن مقامها التداولي الأصلي الذي هو مقام الإخبار ابتداء إلى مقام البناء على السؤال، فتصير دالة على تأكيد الذات كما لو كانت صيغتها الأصلية هي: «c'est moi qui pense» أو يخرجها إلى مقام البناء على دفع التحير، فتدل على نفي الغيرية كما لو كانت صورتها الأصلية هي: «c'est moi qui pense et non pas un autre»، أو يخرجها أخيرا إلى مقام البناء على الإنكار، فتدل على إثبات الوحدانية كما لو كانت صيغتها الأصلية هي: «c'est moi seul qui pense et aucun autre»؛ ولا نملك إزاء هذا التحويل المقامي التداولي إلا أن نسلك أحد الطريقين، إما أن نجمد على فلسفة «ديكارت» وإما أن نبتدع فلسفة غيرها:

1.3.2 ـ الجمود على فلسفة «ديكارت»: لما قرر المترجم أن تحمل العبارة العربية: «أنا أفكر»، مضمون «je pense» الذي مقامه هو الإخبار ابتداء، مع أن صورتها تلائم مضامين غير هذا المضمون ومقامات غير هذا المقام، فقد ألغى فيها عمل آلية التناسب بين المعنى والمقام، هذه الآلية التي من شأنها أن تمد هذه العبارة بأسباب الارتباط والازدواج بغيرها من العبارات، صورة ومعنى ومقاما، وتمكنها من إنشاء خطاب فلسفي في معنى «التفكير» يكون على مقتضى اللسان العربي؛ ومتى

توقفت هذه العبارة عن العمل بهذه الآلية التبليغية وانقطعت بها أسباب الاتصال والتواصل مع باقي الآليات، جمدت على مضمونها المنقول الذي لا يملك المتلقي العربي إلا أن يكرره ويجتره، ولا يجد سبيلا لا إلى استثماره داخل مجاله التداولي ولا إلى تطويره بما يناسب هذا المجال، فيبقى معلقا في فهم هذه العبارة بأصلها الأجنبي، لأن مضمونها يخالف المضمون الذي يتبادر من صورتها الفرنسية، كما يبقى مقيدا بالرجوع إلى جزئيات الخطاب الذي دار بشأنها في الأصل، وذلك لأن نقل كل جزئية منها يكون قد وقع فيه من إيقاف آليات التبليغ مثلما وقع فيها، إن لم يكن أكثر مما وقع فيها متى عرفنا أن المترجمين يظهرون في نقل الحقائق الفلسفية الأساسية عناية أكبر مما يفعلون عند نقلهم للحقائق الفرعية.

2.3.2 ـ ابتداع فلسفة مغايرة: لما كانت العبارة العربية: «أنا أفكر»، تحمل، بمقتضى صورتها، مضامين محددة مناسبة لمقامات كلامية مخصوصة ومجاوزة في ذلك لمضمون الخبر الابتدائي الذي يحمله الأصل الفرنسي: «je pense»، فإن المتلقي قد يدخل في استعمالها واستثمارها بحسب مقتضياتها الدلالية والمقامية التي توجبها بنيتها، غير ملتفت إلى ما يستوجبه أصلها من مضمون قد يخالف هذه البنية؛ فما دام قد أُلقي إليه بعبارة عربية لها شروط تداولية معلومة، فمن حقه، بل من واجبه أن ينظر فيها، مستشكلا لمحتواها ومستدلا عليها أو بها بحسب هذه الشرائط؛ ومتى استعمل المتلقي سليقته اللغوية في الاشتغال الفلسفي بهذه العبارة، فإنه يصير لا محالة إلى وضع دعاوى فلسفية وإيراد اعتراضات فكرية لا تتفرع بالضرورة أو لا تتفرع إطلاقا على الأصل الفرنسي: «je pense».

وحتى يتوضح ذلك، نستعين ببعض الأمثلة؛ فقائل «أنا أفكر»، قد يدعي أن الـ«أنا» هو الأصل وأن «التفكير» فرع مبني عليه، والشاهد على ذلك أنه بإمكانه أن يكرر لفظ «أنا»، فيقول: «أنا أنا أفكر»، من غير أن يلغو في قوله أو يشتط، بينما الأصل عند «ديكارت» هو «التفكير» والفرع هو «الوجود» (أي «أنا»)؛ كما أن هذا القائل قد يدعي أن الـ«أنا» يجوز أن يدرك بغير «التفكير»، بل يجوز أن يدرك بالخلو عن «التفكير»، بدليل أنه يمكن أن يقول: «أنا لا أفكر»، كما أمكنه أن يقول: «أنا أفكر»، فيجتمع وجود الـ«أنا» مع «عدم التفكير»، وهذه حقيقة تعارض كليةً مدلول «الكوجيطو» وتأتي على بنيانه من القواعد؛ وقد يدعي هذا القائل أن وجود الـ«أنا»

يلزم منه وجود الغير، بحجة أن من يقول: «أنا» يقصد أن يميز ذاته عن ذات غيره، حاضرا كان أو غائبا، فردا كان أو جمعا؛ ولولا وجود هذا الغير المختلف عنه، حدّاً وعددا، لما احتاج إلى وصف ذاته بما يفصلها عنه، بل ربما خلا عن الشعور بذاته في حالة انعدام الغير، وهذه حقيقة فلسفية أخرى لا تخطر على بال المستعمل للصيغة الفرنسية لـ«الكوجيطو»، إذ لا يبدو أن «ديكارت» مهتم بوجود الغير قبل إثباته للعالم الخارجي، فيكون وجوده عنده بمنزلة ثبوت خارجي لا ثبوت داخلي كما هو الشأن بالنسبة للـ«أنا».

فكما أن هذه الصيغة تمكن المستعمل لها من دعاوى لا يحتملها الأصل، فكذلك تمكنه من اعتراضات لا يسمح بها هذا الأصل؛ فقد لا يسلِّم بأن الذات المفكرة لا توجد إلا بوجود التفكير، فلِمَ لا يجوز أن توجد بغير التفكير! كما قد لا يسلم بأن يكون التفكير أدل على الوجود من غيره، كيف والحال أن الإنسان يكون أقرب إلى الوجود بإحساسه منه بتفكيره! وقد يعترض كذلك على أن تكون الذات المفكرة روحا خالصة، قد يلزم هذا لو كان التفكير لا يتعلق إلا بالمعاني الروحية، والواقع أن ما تفكر فيه هذه الذات هو عبارة عن موضوعات خارجية أو مستخلصة من المادة استخلاصا قريبا أو بعيدا مثل الموضوعات الرياضية.

وهكذا، يظهر أن العبارة الناقلة: «أنا أفكر»، تفتح باب الادعاء والاعتراض بوجوه لا تتأتى للعبارة المنقولة «je pense»، منشئة بذلك لكلام فلسفي جديد في الوجود والفكر لا قِبَـل لهذا الأصل به؛ ورأينا أنه إذا لم يكن بد من الحفاظ على النقل العربي: «أنا أفكر»، فإنه يتعين علينا أن نتحرر من شبح الأصل الذي يقيد الحركة الخطابية التي قد يولدها هذا النقل، وأن نستثمر مختلف إمكاناته التبليغية في إنشاء تفلسف يختص به، لا نبالي إن وافقت أو خالفت حقائقه حقائق التفلسف الذي أنتجه الأصل، لأن الفائدة ليست بحكاية فكر «ديكارت» مع جمود التعبير عليه، وإنما بتشغيل هذا الفكر في المجال المنقول إليه بواسطة التعبير الحي عنه؛ فإن الفلسفة ليست حقائق موضوعية يجب أن نحفظها حفظا في نقلها من مجال إلى آخر، وإنما حقائق مقصدية يجوز أن نتصرف فيها بحسب المجال المنقول إليه، على أنه لا مانع من الدخول في المقابلة بين التفلسفين لتبين الجوامع والفوارق بينهما، ولنقدر مدى التحويلات التي دخلت على الأصل، فأخرجته عن أوصافه الأولى، وأمدته بأوصاف غيرها.

كل هذا كان يصح لو أنه استحال وجود مقابل عربي أقرب إلى أداء معنى «je pense» من الجملة: «أنا أفكر»، أما وأنه من الممكن أن نختصر هذه الجملة بحذف ضمير المتكلم: «أنا» منها، فيزول ما تقدم ذكره من وجوه التباين بينها وبين جملة الأصل، فقد صار التمسك بها لا مسوغ له، بل صار تضييقا لإمكانات اللسان في التعبير والتبليغ؛ فما يفيده القول: «أنا أفكر»، من هذه الإمكانات يختلف عما يفيده القول: «أفكر»، فهذا مثلا يدور في المقام الأول على حقيقة التفكير، وذاك يدور على حقيقة الذات، ولكل واحد منهما مقام يصلح له ولا يصلح له الآخر.

3 ــ دلالة الضمير المنفصل: «أنا»، على الوجود

نود في البداية أن ننبه على حقيقة غابت عن النقلة، وهي أنه ليس في العربية معنى يبلغ مبلغ معنى «الوجود» وقوعا تحت طائلة الحذف، وقد يرجع ذلك إلى سببين اثنين:

أولهما، كثرة الاستعمال: فقد يكون المتكلم مستحضرا لمعنى «الوجود» في كل قول ينطق به، كما أن المستمع قد يكون مقتنصا لهذا المعنى في كل ما يُـلقَـى إليه به، فلا تدعو الحاجة إلى إيراد لفظه في العبارة، ولا حتى إلى تقديره فيها أحيانا.

والثاني، دلالة الحال: لا شيء نتيقن منه بشهادة الحال مثل تيقننا من الوجود؛ ومعلوم أن لسان الحال أنطق من لسان المقال، فيلزم من ذلك أن أحق الأشياء بالحذف من الكلام هو معنى «الوجود».

وأيا كان السبب، فإن مواقع حذف هذا المعنى كثيرة؛ منها حذف «الرابطة»، وهي الفعل الذي يصل بين المبتدإ والخبر، والذي استعمل له المتفلسفة لفظ «الوجود»، فقالوا مثلا: «يوجد الرجل عادلا» ولو أن الأفصح أن يقال: «يكون الرجل عادلا»، ومع ذلك تجنح اللغة العربية إلى حذف الفعل الناقص: «يكون»، في مثل هذه الجملة، مكتفية بالقول: «الرجل عادل»؛ ومنها أيضا حذف الخبر، فمعلوم أن لفظ «موجود» أو «كائن» يرد خبرا لحرف «لا» النافية للجنس، لكنه يحذف باعتبار أن الغالب في استعمال هذه الأداة هو أنها تنفي وجود ما دخلت عليه، مثاله أن يقال: «لا بأس» والأصل فيه هو: «لا بأس موجود» أو «لا بأس كائن»، كما يرد لفظ «الوجود» خبرا لحرف «لولا» التي تربط الجملتين ربطا يجعل الثانية تمتنع لوجود

الأولى، مثاله أن يقال: «لولا العلم، لشقي الإنسان»، والأصل فيه هو: «لولا العلم موجود، لشقي الإنسان».

وإذا صح أن الناطق العربي يجنح إلى حذف «الوجود» من أقواله المختلفة لكثرة الاستعمال أو لدلالة الحال، صح معه كذلك أن التصريح به في العبارة يصبح حشوا داعيا إلى الاستغراب عند السامع، باعتبار شدة تحققه منه، فضلا عن القلق الذي يحدثه في بنية هذه العبارة؛ فلننظر كيف يظهر هذا الحشو في الترجمة المتداولة لـ«الكوجيطو»، وكيف يبعث على استغراب السامع، وهي كما أسلفنا: «أنا أفكر، إذن فأنا موجود».

1.3 ـ تكرار «أنا»

لقد تكرر ذكر ضمير المتكلم المنفصل مرتين في موقعين مختلفين، وهما: «أنا أفكر» و«أنا موجود»، والمتبادر إلى الفهم من قول القائل: «أنا»، أنه يشير إلى ذاته، ومن يشير إلى ذاته، فقد دل على وجوده دلالة حية، لا دلالة مجردة، مع العلم بأن الدلالة الحية هي يقين عملي تقره شهادة الحال، بينما الدلالة المجردة هي يقين نظري تقره شهادة المقال، والفارق بين اليقينين أن المنازع في الأول يعد مكابرا لا يستحق الجواب، بينما المنازع في الثاني يعد محاورا يصح له الاعتراض؛ وقد يقال بأن ضمير المتكلم: «أنا»، يوجب على صاحبه النطق به، فيكون لفظا حكمه حكم الملفوظات جميعا، فنقول بأن «أنا» على خلاف غيره، لا تتحقق دلالته إلا مع نطق الناطق به، ولا يكون خارج هذا النطق إلا صورة لا مدلول لها، مثله في ذلك مثل اسم الإشارة: «هذا»، فكما أن لفظ «هذا» لا يدل على مقصوده إلا بقرينة مقامية، حتى إن الإشارة باليد قد تغني عن استعمال اللسان به، فكذلك لفظ «أنا» لا يفهم المراد منه إلا بهذه القرينة، ولولا الحاجة إلى النطق التي يدعو إليها التواصل، لكفى الناطقَ به أن يشير بأصبعه إلى نفسه، فيدرك المخاطب مراده على أكمل وجه، وأين من هذا لفظ لا قرينة معه نحو: «قائم»! فمدلوله يبقى محفوظا، على جهلنا بمن يصدق في حقه.

واعلمْ أيضا أن «أنا» الشاهدة على وجود الناطق بها، لا تقبل التكرار في مواقع متفرقة ومتباعدة من العبارة كما جاء في النقل العربي لـ«الكوجيطو»، فحسب، بل تقبل كذلك التكرار في مواقع متجاورة ومتتالية؛ فمتى نطق بها صاحبها مرة، جاز له أن يعيدها ثانية وثالثة كأن يقول: «أنا أنا أفكر» أو «أنا أنا أنا أفكر»، ولا يمكن أن

يفيد هذا التكرار المتوالي لـ«أنا» زيادة في وجود القائل من قِبـَل أن الوجود، إن تحقق، تحقق كلية، فلا يزيد ولا ينقص، ولا يخرج إلا إلى العدم.

وإذا ظهر أن الضمير: «أنا» الذي يفيد على القطع وجود المتكلم، مكرر بالفعل على جهة التباعد مرتين في «الكوجيطو»، ومكرر بالقوة على جهة التجاور مرات متعددة فيه، فإن هذا التكرار يُحدث عند المتلقي أحد الأثرين: إما إخراج «الكوجيطو» إلى مدلول غير مدلوله الأصلي، وإما اعتبار هذا التكرار زائدا عن قدر الحاجة.

أما عن الأثر الأول، فإن «الكوجيطو» يصير له المفهوم التالي، وهو أن الشك متطرق إلى وجود ذات المتكلم نفسها بعد أن كان مفهومه في الأصل الفرنسي هو أن الشك متطرق إلى ما سوى هذه الذات؛ فبحسب هذا الأصل، أنا أشك في كل شيء إلا في ذاتي، بينما بحسب المقابل العربي، أنا أشك في كل شيء حتى في ذاتي، وإلا فما الداعي إلى التكرار، كأنما المتكلم لا يتيقن من خروجه من الشك فيها إلا في المرة الأخيرة التي ينطق فيها بهذا الضمير؛ فشتان إذن بين «الكوجيطو» الـ«أنـوِي» (نسبة إلى «أنا») العربي وبين «الكوجيطو» غير الـ«أنوي» الفرنسي، فالأول إطلاقي ولو أنه يتدارك في نهاية المطاف ما فاته من الوعي بوجود الذات، والثاني استثنائي يحفظ وجود الذات حفظا، ولولا هذا الحفظ لفقد «الكوجيطو» مدلوله الديكارتي.

وأما عن الأثر الثاني، فكل ما زاد عن قدر الكفاية إذا لم يكن لغاية بيانية صريحة، فلا بد أن يؤدي إلى اللبس في العبارة والتشويش على الفهم، فلا يليق به إلا الحذف؛ وحيث إن تكرار الضمير: «أنا»، سواء على وجه الاتصال أو على وجه الانفصال، نتج عن وجود هذا الضمير حيث لا يجب أن يكون، فإن الحذف ينبغي ألا يتعلق بمواقعه المتكررة وحدها، وإنما كذلك بالأصل الذي تفرعت عليه هذه المواقع، وهو موقعه الأول في «الكوجيطو».

2.3 ـ إيراد الفعل: «أفكر»

لقد جاء النقلة بمعنى «التفكير» في صيغة الفعل المصرف إلى المضارع، احتذاء بالأصل الفرنسي، أي «أفكر»، ولو أنه بالنظر إلى ذكرهم لضمير المتكلم المنفصل، كان الأجدر بهم إيراد هذا المعنى في صيغة اسم الفاعل، فينقلوا «الكوجيطو» إلى الصورة:

أنا مفكر، إذن فأنا موجود.

ولما لم يفعلوا، فإنهم ارتكبوا خطأين اثنين:

أولهما، أنهم أخلوا بمبدإ متأصل في الممارسة اللغوية العربية ما فتئنا نلفت الانتباه إليه، وهو «مبدأ المقابلة»، إذ جاءت الجملة الأولى في الصيغة التي وضعوها لـ«الكوجيطو» بالفعل كخبر، وجاءت الثانية فيها بالاسم كخبر، من غير وجود موانع لغوية ولا مقامية توجب ترك العمل بهذا المبدإ.

والثاني: أنهم طولوا العبارة بغير موجب؛ فإن ذكر «أنا» مع صيغة الفعل المصرف: «أفكر»، يفيد المخاطب بأكثر مما يفتقر إليه، فضلا عن ثقله على اللسان، إذ أن المخاطب لا يحتاج إلا إلى معرفة نسبة الفعل إلى صاحبه؛ ومعلوم أن الفعل المضارع بصيغة المتكلم المفرد يكفي لإفادة ذلك، فإذا أضيف إليه ضمير المتكلم المنفصل، حمل السامع على اعتقاد أحد الأمرين: إما أنها إضافة معللة، وإما أنها إضافة غير معللة؛ فإن كان الأول، فإن السامع يجتهد في معرفة الداعي الذي دعا إليها، وفي استنباط المفهوم الخفي الذي من ورائها، فيذهب إلى اعتبار أن الغرض من القول: «أنا أفكر»، ليس هو إفادة معنى «التفكير»، وإنما هو إفادة معنى «الذات المفكرة»، على خلاف الأصل الفرنسي «je pense» الذي لا يستفاد منه إلا ثبوت التفكير؛ وإن كان الثاني، فإن السامع يعد هذا القول غير مصون عن اللغو، فلما أدى القائل المقصود بأزيد من عبارته، فهذا الزائد، لما خلا من كل دليل يوجبه، صار في حكم الفضلة التي ينبغي حذفها، وإلا أوقعت بنية هذا القول المطولة المتلقي في فهم غير المقصود.

3.3 ـ الوجود بوصفه حالا

لقد قلنا بأن الغالب على اللغة العربية أن تحذف لفظ «موجود» أو عبارة «في الوجود» كأنما يحكمها قانون التقابل بين اللغة والوجود؛ فكل ما كان أمرا لغويا، فإنه يتوصل إلى معرفة حقيقته بإثبات المقال، وكل ما كان أمرا وجوديا، فإنه يتوصل إلى تبين كنهه بشهادة الحال، فكما أن الحال لا يقال، فكذلك المقال لا يحول؛ وإذا تقرر هذا، ظهر أن قول القائل: «أنا موجود»، يخالف هذا القانون، فتفضي هذه المخالفة إلى إنشاء **قول سليم تركيبيا معلول دلاليا**، ذلك أن بنيته هي بنية الجملة الاسمية التي يكون خبرها اسما، فنميل إلى قبولها ما لم ننظر في مضمونها، لكن ما

أن نقلب النظر في هذا المضمون حتى يظهر فساد هذا القول من وجوه عدة:

أ ـ أن ما يفيده لفظ «موجود» متضمن في الكلمة «أنا»؛ فكل من يقول: «أنا»، يلزم من قوله هذا أنه موجود، نظرا لأن «أنا»، إما أنها إثبات للذات، فتكون هي الموجود عينه، وإما أنها نفي للغيرية، فيكون معنى «الموجود» لازما عن هذا النفي، فكل من نفى غيره، كان مثبتا لوجوده هو، وإما أنها إثبات للوحدانية، فيكون معنى «الموجود» لازما عن هذا الإثبات، إذ لا وحدانية إلا للموجود؛ فحينئذ يكون قول القائل: «أنا موجود» مردودا إلى القول: «أنا أنا» أو إلى القول: «الموجود موجود»، أو إلى القول: «الموجود أنا» أو إلى القول: «أنا الموجود»، فلا تختلف هذه الأقوال الأربعة فيما بينها إلا بزيادة أو نقصان معنى «نفي الغيرية» أو معنى «إثبات الوحدانية»، فيبقى معنى «الموجود» قائما فيها جميعا.

ب ـ أن القول «أنا» يصدق بمجرد النطق به، فيكون الناطق به محققا لوجوده تحقيقا، بدليل أن القول النقيض: «لست أنا»، أو «لست موجودا»، يعد قولا في غاية التناقض التداولي، فلا يمكن أن يُصدَّق قائله لفرط مصادمة قوله لقواعد التخاطب، فلا يتكلم إلا من هو موجود ولو كان كلامه هراء محضا وباطلا صريحا؛ وعلى هذا، فإن قول القائل: «أنا موجود»، قد يحمل المتلقي على صرف مدلوله إلى غير مدلول «الوجود»؛ فإذا كان مجرد النطق بـ«أنا» يفيد وجود صاحبه، فإن تأكيده بكونه موجودا كما إذا قال: «أنا هو أنا»، يكون كلاما لاغيا، إلا أن يكون موقعا «أنا» مختلفين في الدلالة، كأن يعني الموقع الأول له التحقق الوجودي، وأن يعني الثاني صفة يختص بها القائل من دون غيره أو يُعرف بها أكثر مما يعرف بغيرها كما إذا قال: «أنا الفيلسوف» بمعنى لا فيلسوف سواه أو إذا قال: «أنا فيلسوف»، بمعنى أنه لا صفة من صفاته أخص به من التفلسف.

ج ـ إذا كانت العبارة: «لست أنا» أو «لست موجودا» متناقضة تناقضا تداوليا، فإن نقيضها، وهو: «أنا» أو «أوجد» تكون عبارة لازمة لزوما تداوليا، فلا يكذب أبدا قائلها، إلا أن العبارة اللزومية تكون مبدئيا خالية من الإفادة، أي أن المتلقي لا يزداد بها علما، فالذي يقول: «أنا»، لا يجعل المتلقي عالما بوجوده بفضل هذا القول، لأن العلم بوجوده يحصله بالقرينة المقامية، وهي: شخوص المتكلم نفسه، فإذا قال: «أنا موجود» أو «أنا أوجد»، فإن تكرار معنى «الوجود» مرتين، قد يحمل المتلقي على

الاعتقاد بأن المتكلم متردد في وجوده، لأن تكرار ما هو مستغنى عن التصريح به، لا يكون إلا حيث شهادة الحال لا تنفع صاحبها في التيقن من وجوده؛ وإذا كان الأمر كذلك، فإن العبارة العربية: «أنا موجود»، تحتمل وجها في الدلالة هو، على الحقيقة، نقيض ما تفيده العبارة الفرنسية: «j'existe»، بمعنى أن نتيجة «الكوجيطو» العربي ليست هي حصول التيقن في الوجود كما هي نتيجة «الكوجيطو» الفرنسي، وإنما، على العكس من ذلك، هي حصول التشكك فيه.

4.3 ـ الوجود بوصفه شرطا

مما توسل به «ديكارت» في الرد على الاعتراض بأن «الكوجيطو» قياس مضمر[5]، أن هذا الأخير لا ينبني على مقدمة محذوفة، هي القضية الكلية: «كل شيء يفكر هو موجود» كما يزعم الخصوم ،وإنما ينبني على مبدإ بسيط ندركه إدراكا مباشرا[6]، وهو: «لكي تفكر، يجب أن توجد»؛ فهذا المبدأ هو الذي يجعل لـ«الكوجيطو» صبغة حدسية، حيث يظهر فيه التفكير والوجود مرتبطين ارتباطا لا انفكاك معه، وإذا كان «ديكارت» قد أصاب في القول بهذا المبدإ، فإنه لم يصب في العمل به، وذلك من الوجوه الآتية:

أ ـ لم يقف «ديكارت» طويلا على الصفة الشرطية للوجود؛ فمعلوم أن عبارته: «لكي تفكر، ينبغي أن توجد»، يمكن صوغها بأشكال مختلفة منها: «لابد للتفكير من الوجود»، و«لا تفكير بغير الوجود» و«لا تفكير إلا مع الوجود» و«كل تفكير إلا وهو موجود» و«كل تفكير يتوقف على الوجود» وحتى «لا تفكير بغير مفكر» و«لا تفكير إلا مع المفكر» و«لابد لكل تفكير من مفكر» وهكذا. وكل هذه الصيغ وأمثالها ترجع إلى الصيغة العامة التالية، وهي: «الوجود شرط في التفكير»، غير أن «ديكارت» لم تستوقفه هذه «الشرطية» إلا بالقدر الذي يحكم عليها أنها فكرة واضحة ومتميزة تجعله يتخذ لمنهجه قاعدة عامة، هي: «أن كل ما كان إدراكه واضحا متميزا فهو حق»[7]؛ فلما كانت «الشرطية» أوضح الواضحات وأميز المائزات، حتى صارت أصلا لكل واضح ومتميز، فقد رأى أنه لا حاجة لمزيد الخوض فيها، فغادرها غير متحسر على

(5) عرف هذا الاعتراض باعتراض «غاسندي» GASSENDI .

(6) «ديكارت»، المصدر السابق، ص. 148.

(7) المصدر نفسه، ص. 148.

فوات شيء منها. والتحقيق أن «الشرطية» التي أثبتها «ديكارت» صراحة للوجود، أثبتها ضمنيا للتفكير، فكما أنه لا تفكير بغير وجود، فكذلك لا وجود بغير تفكير، فأنا موجود على حال التفكير، ويجوز ألا أكون موجودا متى انقطعت عن التفكير، بحيث يغدو انقطاع التفكير سببا في انقطاع الوجود؛ لذا، فكما أنه يصح، بموجب المبدإ الصريح السابق، أن نقول:

إذا كنت أفكر، فأنا موجود،

فكذلك يصح أن نقول:

إذا كنت موجودا، فأنا أفكر،

بموجب مبدإ متضمن في تأمل ديكارت في «الكوجيطو»، وهو:

لكي توجد، يجب أن تفكر.

يترتب على ذلك أن «ديكارت» بإثباته الصريح لشرطية الوجود وبإثباته الضمني لشرطية التفكير جعل شرطية الوجود تزدوج عنده بسببيته، إذ أن المبدأ الضمني الثاني يمكن رده إلى صورة متكافئة معه، وهي:

لكي تفكر، يكفي أن توجد

ومن المقرر أن الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط، بمعنى أنه ما يلزم وجوده من وجود المشروط، ولا يلزم من وجوده وجود المشروط، وأن السبب، على العكس من ذلك، هو ما يلزم من وجوده وجود المسبب، ولا يلزم من عدمه عدمه، فيصير بذلك الوجود شرطا في التفكير وسببا فيه معا، ولا يُفَرَّق بينهما إلا في أطوار لاحقة للمشروع التدليلي لـ«ديكارت».

ب ـ لم يتبين «ديكارت» الرتبة الممتازة الخاصة بشرطية الوجود؛ فحدُّ الشرط هو ما يتوقف عليه وجود الشيء ويكون خارجا عن ماهيته، فإذا نحن نظرنا في شرطية الوجود بمقتضى الجزء الأول من هذا التعريف، وهو أن «الشرط ما كان يتوقف عليه وجود الشيء»، نجد أن هذه الشرطية جمعت بين الوجود بوصفه ما يتوقف على الشرط وبين الوجود بوصفه هو ذاته شرطا، فيكون الوجود عند «ديكارت» قد جمع بين كونه شرطا ومشروطا، فهو من جهة شرط للتفكير، وهو من جهة أخرى مشروط لذاته، بما أن وجود التفكير هو وجود، فيكون متعلقا بذاته؛ كما نجد أن شرطية الوجود عند «ديكارت» تخالف الجزء الثاني من التعريف المذكور،

وهو أن «الشرط يكون خارجا عن ماهية المشروط»، إذ الوجود عنده هو جزء من ماهية التفكير، وهو المعنى الذي عبر عنه بمصطلح «الشيء المفكر»[8]، ولا يمكن أن يفرّق بينهما في دليل «الكوجيطو»، وإذا دخل الشرط في ماهية المشروط، زاد على الشرط درجة، وصار بمنزلة «ركن»، فمعلوم أن الركن هو اصطلاحا ما كان جزءا من الحقيقة التي هو ركن لها، أو قل إن الركن هو عبارة عن الشرط الداخل في الماهية.

وبإيجاز، إن شرطية الوجود عند «ديكارت» شرطية خاصة من جهتين: إحداهما، أن الوجود شرط ومشروط للتفكير معا؛ والثانية، أنه شرط داخل في ماهية التفكير، أي ركن من أركانه.

ج ـ أن ديكارت لم يتفطن للصفة الاقتضائية للوجود؛ ذلك أن الاقتضاء هو شرط مخصوص يتحدد بكونه هو «ما يلزم وجوده من وجود المشروط ومن عدمه معا»، فكما أن قائل «أنا أفكر»، يكون موجودا، فكذلك قائل «أنا لا أفكر»، يكون موجودا، إلا أن «ديكارت» يعلل ذلك بطريق غير اقتضائي، إذ يرى أن هذا القائل، وهو يقول: «أنا لا أفكر»، لا يكف عن التفكير، إذ يفكر أنه لا يفكر، فيكون موجودا بمقتضى التفكير الذي موضوعه عدم التفكير، حتى إن عبارة «أنا لا أفكر» تبدو عند «ديكارت» متناقضة تناقضا تداوليا متى بقي المعنى الذي وُضِع له لفظ «التفكير» محفوظا كما هو الأمر بالنسبة لعبارة «أنا غير موجود»، فمن ينطق بهذه الجملة الأخيرة، لا يمكن أن يُصدَّق كما لا يُصدَّق الذي يقول: «أنا لا أتكلم»، فيكون موجودا وجود من يقول: «أنا أفكر»، بينما حقيقة الاقتضاء ليست كذلك، فالذي يقول: «أنا لا أفكر»، يكون، بموجب حد الاقتضاء، موجودا ولو لم يكن يفكر في أنه لا يفكر، بل حتى ولو أنه توقف عن التفكير كلية، وتيقن بهذا التوقف بما لا مزيد عليه، نظرا لأن عدم التفكير كوجوده لا يصح إسناده لشيء، حتى يكون هذا الوصف مناسبا له، فلا نقول: «الحجر لا يفكر» كما لا نقول: «الحجر يفكر»، لأن وصف التفكير لا يناسبه، لا وجودا ولا عدما، وأول وجوه هذه المناسبة أن يكون المسند إليه موجودا، فلا معنى أن نسند عدم التفكير إلى المعدوم كالعنقاء كما أنه لا معنى أن نسند التفكير إليه.

---

(8) المصدر نفسه، ص. 277-278.

وعلى هذا، فالفارق بين الشرط والاقتضاء أن وجود الشرط يكون لازما عن وجود المشروط، بينما وجود المقتضى يكون لازما عن وجود المقتضي وعن عدمه معا، فيكون الاقتضاء شرطا مزدوجا، أي هو ما يتوقف عليه وجود الشيء وعدمه؛ وبهذا، يكون الوجود، بموجب الاقتضاء، لا شرطا في التفكير فحسب، بل شرطا في عدم التفكير.

وإذا تقررت الصفة الشرطية للوجود، اقتضائية كانت أو غير اقتضائية، ظهر أن «الكوجيطو» يصرح بما كان ينبغي أن يطوى في الكلام طيا، ذلك أن من موجبات التخاطب الطبيعي أن تكون بين المتخاطبين جملة من المعارف المشتركة يبنون عليها ما يتعاطونه من إفادة بعضهم لبعض على قدر حاجتهم؛ والحال أن ما تتوقف عليه مدارات الكلام من شروط تُمكِّن من تعاطي مناط هذه الإفادة، تشكل جزءا من هذه المعارف المشتركة، ومن البين أن هذه المعارف، مادامت معلومة للمخاطبين، فإنها تضمر في الكلام، ولا يذكّر بها المخاطب، تعويلا على قدرته في أن يستحضر منها ما يدعو إليه فهم ما يلقـى إليه من كلام، فإذا وقع التذكير بها والمخاطب مستغن عن هذا التذكير، صار إلى صرفها عن ظاهرها إلى معان خفية يفتقر فيها إلى زيادة تأمل، صونا لكلام المتكلم عن اللغو؛ ولما كانت الشروط التي هي عناصر لا تتحقق الإفادة إلا بتحققها، تدخل ضمن المعارف المشتركة، فقد كان يتعين على المتكلم ألا يصرح بها ويترك للسامع أمر استنباطها؛ وإذا نحن خرّجنا «الكوجيطو» على هذا المقتضى الخطابي، كان يجدر بالمتكلم أن يأتي، بدل الصيغة الأصلية لـ«الكوجيطو» بالصيغة التالية:

أقول: «أنا أفكر»، فإذن تَفهم: «أنا موجود».

ولما كان المتكلم لا يصرح للمخاطب بما يفهم هذا المخاطب من قوله، وإنما يكفيه أن يفهم منه ذلك، فإن هذه الصيغة قد تصير كما يلي:

أقول: «أنا أفكر»، فإذن يفهم السامع: «أنا موجود».

غير أن هذا الفهم، وإن نسب إلى المخاطب، يبقى معلقا بوجهة نظر المتكلم ذاته، ولا يمكن أن يكون على تمام النسبة إلى المخاطب إلا إذا نقل مضمونه من صيغة التكلم إلى صيغة الغيبة، فقيل مكان ما سبق ما يلي:

أقول: «أنا أفكر»، فإذن يفهم: «هو موجود».

وحيث إن المخاطب لا يصرح هو الآخر بهذا الفهم، وإنما يبني عليه للتسليم بالتفكير أو للدخول في الاعتراض عليه، فقد جاز حذف مضمون هذا الفهم من الصورة المذكورة والاقتصار على العبارة التالية: «أنا أفكر»، فتكون هذه العبارة، على قصرها، كافية من الجهة التداولية لإفادة ما يفيده «الكوجيطو» في صورته الأصلية، إذ، تداوليا، لا يقول: «أنا أفكر»، إلا من يكون وجوده مسلما لا منازعة معه، فيكون من الهذر، بل من العبث التنصيص على ما هو معلوم علما ابتذاليا، وقد لا تبلغ معرفة غيره مرتبته في الابتذال بحيث إذا أَخبَر أحد بوجوده وهو على مرآى ومسمع من المخاطب، لم يصل خبرٌ درجة هذا الخبر في اللغو، فلا شيء أقرب إلى التسليم به من وجود الذات، لظهور حالها للعيان وحضورها في كل مقامات الكلام، وقد عبر أهل النظر المسلمون عن ابتذال معنى الوجود بقولهم: «الوجود أعرف الأشياء»[9] ونسبوا الاشتباه فيه إلى كثرة الاختلاف والمجادلة، وقالوا: «إنه لا يحتاج إلى تعريف إلا من جهة مدلول لفظه»، أي أنه لا يعرف إلا تعريفا لفظيا.

هذا، إلى أن التداول يجوِّز الأخذ بما يسمى «مبدأ الاكتفاء»[10]، ومقتضاه أن المقام قد يوجب ذكر شيئين بينهما لزوم، فيُكتفَى بذكر أحدهما دون الآخر، اتكالا على قدرة المخاطب في تبين الثاني، فحتى لو فرضنا أن الوجود لا يشهد عليه أي حال ولا يعم كل مقام، فإن العمل بهذا المبدإ التداولي يحملنا على حذف «أنا موجود»، نظرا لأن الارتباط بين وجود الفعل ووجود الفاعل تضمين توجبه بنية الفعل ذاتها، فالفعل «أفكر»، يوجب أنه لا بد من مفكر من جهة أنه لا يصح اجتماع معنى «أفكر» ومعنى أنه «لا مفكرَ» (بفتح الراء)؛ لذا، جاز الاكتفاء بـ«أنا أفكر» عن ذكر «أنا موجود».

وإذا كان لا يجوز بالنسبة للتداول بصفة عامة ذكر «أنا موجود» في القول التبليغي المفيد، فَلأَن لا يجوز بالنسبة للتداول العربي بصفة خاصة أَحْرى، ذلك لأن اللسان العربي كما تقدم يميل إلى حذف معنى «الوجود» أكثر من غيره من الألسنة الفلسفية المعلومة، ولا يقبل أن يصرح فيه إلا بما فوق معنى «الوجود»، ونحن نعلم

---

(9) أبو البقاء، المصدر السابق، ص. 928.

(10) الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، الجزء الثالث، ص. 118 .

أن المعنى الذي يلي «الوجود» في الرتبة، بحيث يكون أفيد معنى يصح أن يصرح به للمخاطب بعده، هو «الوحدانية»[11]؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد صح لنا أن نستنتج من «أنا أفكر» معنى «الوحدانية»، فنستبدل مكان الصيغة الوجودية لـ«الكوجيطو» الصيغة التالية:

أنا أفكر، إذن فأنا واحد.

تحمل هذه العبارة إلى المخاطب فائدة لا تنفع في الحصول عليها القرائن المقامية التي هي بين يديه، وقد يقال بأن الجملة: «أنا واحد»، وإن أفادت معنى جديدا قد لا يكون بمقدور المخاطب أن يستنبطه من الجملة: «أنا أفكر»، فإنها لا تصدق إلا في حق من تفرد بالتفكير من دون غيره، والحال أن التفكير أعم شيء يمكن أن يتصف به الإنسان، نرد على هذا الاعتراض من الوجوه الآتية:

أولها، أن ما قيل في «الوحدانية» قد يقال كذلك في «الوجود»، فالجملة: «أنا موجود» لا تصدق إلا في شأن من تحقق وجوده بتحقق تفكيره، والواقع أن الإنسان قد يتحقق وجوده بفعل غير فعل التفكير، بل قد يتحقق بنقيضه، أي ألاَّ يفكر أبدا أو بضده، أي يكتفي بالتخيل أو بالإحساس

والثاني، لِـمَ لا يجوز أن يتفاوت الناس في التفكير، فيكون أعلاهم رتبة فيه هو أدركهم لحقيقته وأكثرهم تلبسا به وأولاهم بالاستدلال من حصول التفكير في نفسه، فيكون قوله: «أنا واحد»، نتيجة لازمة عن قوله: «أنا أفكر»، لثبوت تفرد رتبته في التفكير! وليس يُشترَط في إثبات «الوحدانية» أن ينهض بهذا الإثبات كل واحد واحد ممن اقتدر على التفكير، شرفت رتبته أو نزلت نزولا أو يقوم به كل واحد واحد من الناس ما كان التفكير صفة مميزة للإنسان، بل يكفي أن يتولى هذا الإثبات النموذج الأفضل أو باصطلاحنا الشاهد الأمثل على هذا التفكير، وحيث إنه

(11) فبين أن الوجود شرط في الوحدانية، فلا وحدانية بغير وجود، فيكون إثباته متقدما على إثباتها، وهذه حقيقة تشترك في التسليم بها الفلسفيات والرياضيات، حتى إنه يجوز أن نعد المذاهب الفلسفية التي اشتغلت بالنظر في الوحدانية نازلة مرتبة في العلم تفوق مرتبة المذاهب التي لم تزحزح عن النظر في الموجود لذاته، ولم تتبين ضرورة الارتقاء إلى النظر في الواحد، إلا أن منها من جعل مبحث الوجود ومبحث الوحدة شيئا واحدا، وهذا في نظرنا خلط يجب الاحتراز منه، إلا أن يكون المقصود من «الموجود» الموجود الذي لا ثاني معه، وهو الموجود الباقي، فيكون الواحد الأحد.

واحد في رتبته، فلا يكون قد استنتج بقوله: «أنا واحد»، إلا حقا سقط واجب استنتاجه عن غيره.

والثالث، لِـمَ لا يجوز أن يكون قائل «أنا أفكر» هو الإنسان من حيث هو كذلك، لا من حيث هو هذا الشخص بعينه أو ذاك، فيكون بقوله هذا قد أخرج كل الكائنات التي لا يليق بها أن توصف بالتفكير، مثل «الإله» و«الملاك» أو التي لا تستحق أن يكون لها هذا الوصف، نحو «الجن» و«الحيوان»! ومن ثم، جاز له أن يبني على هذا القول فرعا يثبت أنه واحد من جنسه لا يشاركه في التفكير غيره.

وخلاصة القول في هذا الموطن أن الصيغة العربية لـ«الكوجيطو» مختلة اختلالا جعل الحشو يبلغ فيها نهايته، وتجلى هذا الاختلال الشديد في تكرار ضمير المتكلم وإيراد الفعل من التفكير بدل الاسم وفي إلغاء الحقيقة الحالية للوجود وإهمال الصفة الشرطية والاقتضائية له.

4 ــ وجوه التكلف في «الكوجيطو»

وإنك إذ عرفت أن الوجود أوضح المعاني وأعرف المعارف حتى لا حاجة إلى الحديث عنه متى كان الخطاب جاريا على مقتضاه الطبيعي، بل يكون السكوت عنه أدل على العلم به من الكلام فيه، فاعلم أن ادعاء بعضهم ورود معناه في «الكوجيطو» بأقصر جملة تُدرك بأقرب فهم ترد عليه في النقول العربية اعتراضات نقف على اثنين منها، هما «الاعتراض على قرب "الكوجيطو" إلى الفهم» و«الاعتراض على قِصَر عبارة "الكوجيطو"».

1.4 ـ الاعتراض على دعوى قرب «الكوجيطو» إلى الفهم

أ ـ ليس فهم «الكوجيطو» فهما قريبا يحصل بأدنى تأمل، بل هو فهم بعيد يحتاج إلى زيادة فكر؛ فالمخاطب الذي يُخبَـر (بضم الياء وفتح الباء) بما يعلم به على وجه اليقين، والذي يعلم أن المخبر يعلم أنه متيقن منه كل التيقن، لا يكتفي أن يُحَصِّل من كلامه ظاهرَه القريب، لأن ذلك في نظره ينزع عنه كل فائدة، بل يتجه إلى إعمال النظر فيه، عسى أن يظفر فيه بمقصود خفي يصون هذا الكلام عن اللغو، وقد يلجأ في تحديد هذا المقصد إلى معايير دلالية أو قرائن مقامية أو هما معا؛ فعلى سبيل المثال، قد يبتدئ بالتوسل بـ«**معيار التفرقة بين الوهمي والحقيقي**»، فيميز في

الوجود بين «الوجود الباطل» و«الوجود الحق»، ويحمل عبارة المتكلم: «أنا موجود»، على معنى أن الذات موجودة وجودا يختلف عن وجود غيرها بكونه وجودا حقيقيا، في حين أن وجود غيرها هو وجود غير حقيقي، كما إذا أتى المتكلم بالصورتين التاليتين لـ«الكوجيطو» التالي:

أنا أفكر، إذن فأنا موجود حقيقي أو

أنا أفكر، إذن فأنا حق.

هذا، إذا لم يقم الدليل على خلاف هذا المعنى؛ أما إذا ظهر ما يخالفه، فإن المخاطب يصير إلى طلب معنى غيره، متوسلا في ذلك بـ«**معيار الأخذ بأقرب مضمون إلى المعنى الظاهر**»، وقد ذكرنا أن المعنى الذي يأتي في الرتبة الثانية بعد «الوجود» هو الوحدانية، فإذن يُؤَوِّلُ السامع عبارة: «أنا موجود» بمعنى ثبوت الوحدانية للمتكلم كما لو أنه قال:

أنا أفكر، إذن فأنا واحد.

هذا، إذا لم يرد الدليل على خلاف هذا المقصود؛ أما إذا ورد ما يخالفه، فإن المستمع يصير إلى طلب ما يضاده بمقتضى «**معيار التقابل**» كما إذا كان أصل قول المتكلم هو:

أنا أفكر، إذن فأنا كثير.

فإذا لم ينفعه هذا الضد، انتقل إلى طلب ما فوق رتبة «الوحدة» أو «الكثرة» بمقتضى الأقرب فالقريب، وقد يجد ضالته في معنى «النقص»، فيأخذ بالصورة التالية لـ«الكوجيطو»:

أنا أفكر، إذن فأنا ناقص.

وليس عجبا حينئذ أن ينظر «ديكارت» في نقيض معنى «النقص»، وهو «الكمال»، بمجرد انتهائه من «الكوجيطو» فيثبت عن طريقه وجود الإله؛ وقد يلجأ المخاطب في تأويل «أنا موجود» إلى القرائن الخارجية، ناظرا من أجل ذلك في أضيق مقام، حتى إذا لم يجد فيه مطلوبه، انتقل عنه إلى مقام أوسع، ناظرا فيه بدوره إلى أن يظفر فيه بالمراد، وإلا انتقل عنه إلى مقام يزيد عنه اتساعا، وهكذا صعدا، ولا يتوقف حتى يحصل على المقصود؛ وقد يكون أضيق مقام ينظر فيه المستمع هو

«المذهب الفلسفي» الخاص الذي يقول به المتكلم، وقد يكون هذا الأخير من الذين لا يرون الوجود إلا للنفس وحدها، أما ما سواها، فلا يستحق عندهم أن ينسب إليه الوجود، فيؤوِّل المخاطب «الكوجيطو» كما يلي:

أنا أفكر، إذن فأنا نفس.

ويجوز أن تصرفه قرينة عن هذا التأويل، فيطلب مقاما أوسع من هذا، وليكن هذا المقام هو جملة «الممارسة الفلسفية»، فيجد أن أقرب المعاني إلى مدلول الوجود في هذه الممارسة هو معنى «الجوهر»، واضعا لـ«الكوجيطو» الصيغة الآتية:

أنا أفكر، إذن فأنا جوهر.

وقد لا يسعفه هذا المقام لوجود قرينة مانعة لهذا المعنى، فيستحضر في ذهنه مقاما يزيد عن هذا اتساعا، وقد يكون هو «التداول الطبيعي» جملة، وهنا يظفر بمعنى يخرج لفظ «موجود» من شبهة اللغو، وهو معنى «الحياة»، فيُحمَل «الكوجيتو» على المعنى الآتي:

أنا أفكر، إذن فأنا حي.

وهكذا، يأخذ المستمع في الانتقال من معنى إلى آخر ومن مقام إلى غيره، حتى تطمئن نفسه إلى مقصود في مقام مخصوص يصح عنده أن يحمل عليه قول القائل: «أنا موجود»، وتندفع عنه شبهة التطويل، فيظهر إذن أن العبارة: «أنا موجود»، قد تحمل على أوغل المعاني وتوجب أبعد الفهوم، وليس كما قيل إنها تفيد أظهر المعاني وتوجب أقرب الحدوس.

2.4 ـ الاعتراض على دعوى قصر العبارة في «الكوجيطو»

ليست جملة «الكوجيطو» عبارة مختصرة يخف نطقها على اللسان، وإنما عبارة تدعو إلى الاستثقال والملال؛ فإذا كان لا يظهر في أصلها الفرنسي هذا الطول ولا هذا الاستثقال إلا ما كان من أداة الربط: «donc»، التي لو بُدِّلت أو حذفت بالمرة، لجاءت هذه الجملة أخف على اللسان كما سيتضح في مكانه، فإنها لا تلبث في نقلها العربي أن ينكشف فيها من التطويل والإملال ما يُحدث عند المستمع الانزعاج والنفور؛ ولقد رأينا من مظاهر الاستطالة وجوانب الاستكراه في النقل العربي لـ«الكوجيطو» ما فيه كفاية وما يغنينا عن تكراره هاهنا، لكننا نحتاج إلى معرفة

السبب الذي أدى إلى وجود التفاوت بين آثار «الكوجيطو» التعبيرية في أصله الفرنسي وبين آثاره في النقل العربي، فلِـمَ إذن نستثقله ونستهجنه في العربية ولا نستثقله ولا نستهجنه بنفس القدر في الفرنسية؟

قد يستغرب البعض سؤالنا هذا لما يبدو له من ظهور الجواب عليه، إذ لا أحد يجهل أن النقل ليس كالأصل من جهة أنه قد تتطرق إليه آفات لا وجود لها في هذا الأصل، وهذا حق لا مراء فيه؛ لكن مطلوبنا هو سبب أبعد من ذلك، ونظفر به في مقدار التفاوت بين «اللغة الفلسفية» و«اللغة الطبيعية» في كل لسان لسان، فعلى قدر هذا التفاوت، يكون وجود التطويل أو الشعور بالملل؛ فليس خافيا أن اللغة الفلسفية الفرنسية لا تباين اللغة المنطوقة عند الفرنسيين مباينة اللغة الفلسفية العربية للغة التواصل بين العرب، وقد ذكرنا في الفصول السابقة من الشواهد على شدة المباينة بين العربية الفلسفية والعربية الطبيعية ما لا نجد له نظيرا في اللسان الفرنسي، ولا في غيره من الألسن الفكرية المشهورة، ونحن نعلم أن الأصل في هذه المباينة هو أن الفلسفة تسعى إلى أن تضع لها لغة نظرية تختص بها كما تضع العلوم لغات نظرية تمكنها من الوصول إلى أغراضها؛ وإذا كان هذا الهدف المعرفي مقبولا ومشروعا، ولا يماري في هذه المشروعية إلا مكابر، فالحق أنه لا يجوز إلا بمقدار الفوائد التي يثمرها؛ فقد تُبايِن اللغة الموضوعة اللغة المنطوقة بما يناسب قدر النتائج النافعة المحصلة عن طريق تلك اللغة الموضوعة كما قد تباينها بما لا يناسب قدر النفع المجتلب بواسطتها؛ لذلك، يتعين علينا أن نميز في العمل الصناعي الذي يقوم به المنظر، مفكرا كان أو عالما، من أجل إنشاء لغة توافق أغراضه، بين طرفين متباينين: أحدهما، **التصنيع**، وهو عبارة عن اصطناع المفاهيم بالاستناد إلى معايير محددة لا تقطعها عن مقتضيات استعمالها الطبيعي إلا بالقدر الضروري؛ والثاني، **التصنع**، وهو عبارة عن اصطناع المفاهيم بالاستناد إلى معايير غير محددة تقطعها عن مقتضيات استعمالها الطبيعي قطعا.

ومتى أخذنا بهذا التمييز، وجدنا أن اللغات التقنية الفلسفية تختلف درجاتها من التصنيع والتصنع، فليس منها ما يصفو فيه التصنيع ولا يخالطه تصنع من قِـبَـل أنها لا تستطيع التخلص من مفاهيم غير مضبوطةٍ وجوهُ إجرائيتها أو غير موصولةٍ بالتبليغ الطبيعي أسبابُها، ولعل مرد ذلك إلى أن أغلب هذه المفاهيم منقول عن لغات مختلفة

نقلا لا يبالي بتجديد إجرائياتها ولا بتأسيس تداوليتها؛ وللقارئ أن يتأمل ذلك، بناء على ما ذكرنا من أن الفلسفة هي بنت الترجمة، غير أن من اللغات الفلسفية ما هو أحفظ للتصنيع من غيره، ومنها ما هو أشد تصنعا من سواه، والواقع أن اللغة الفلسفية العربية داخَلها من التصنع الشيء الكثير، حتى لا فائدة مما احتوته بعض مفاهيمها من تصنيع، فإجرائية مصطلحاتها المنقولة لم تُجدَّد معاييرها بما يكفي واستعماليتُها لم تُوصَل بمقتضيات التداول العربي بما يرضي.

ولما كانت العربية الفلسفية أكثر تغلغلا في التصنع من الفرنسية الفلسفية، فلا غرو أن تحمل صيغة «الكوجيطو» في العربية من أسباب هذا التصنع أكثر مما يحمله الأصل الفرنسي، فنجد فيها تطويلا ونجد منها نفورا؛ ويظهر هذا التصنع في شتى جوانب هذه الصيغة، منها إيراد ضمير المتكلم مع الفعل المصرف، واستخدام حرف «إذن» بوجوه مخالفة لاستعماله العادي، والتصريح بمعنى الوجود، والإخلال بمبدإ التقابل ومبدإ التناسب بين الجملتين المرتبطتين بـ«إذن»، فضلا عن أن الجامع بين الفكر والوجود ليس من الظهور في اللسان العربي بالقدر الذي هو عليه في اللسان الفرنسي؛ أو قل بإيجاز، إن «الكوجيطو» العربي عبارة فيها تطويل نتج عن التصنع الشديد الذي دخل عليها.

● وخلاصة القول في الترجمة التحصيلية لـ«الكوجيطو» التي أتينا بمثال عليها من ترجمة محمود محمد الخضيري، أي: «أنا أفكر، إذن فأنا موجود»، أن إيراد ضمير المتكلم المنفصل المفرد: «أنا»، في جزئها الأول: «أنا أفكر»، يؤدى إلى حملها على اعتبارات مقامية لا يحتملها الأصل الفرنسي، منها تأكيد الذات بناء على الاستخبار، ونفي ما سوى الذات دفعا لاحتمال قيام الغير بالتفكير، وإثبات الوحدانية رفعا لاحتمال اشتراك الجماعة فيه، كما أن التنصيص على معنى «الوجود» في الجزء الثاني من هذه الترجمة، وهو: «أنا موجود»، يخالف مقتضيات دلالية وتداولية بقدر يتعدى مخالفة الأصل الفرنسي لها، منها تكرار معنى «الوجود»، وإهمال شهادة الحال التي تقوم مقام التصريح بهذا المعنى، وترك العمل بمقتضى الخاصية الشرطية لهذا المعنى والتي تغني عن ذكره باللفظ؛ يلزم من ذلك أن الصيغة التحصيلية لـ«الكوجيطو» دخل عليها من التكلف ما جعل تركيبها غير قصير وفهمها غير قريب، فيتعين صرفها وطلب غيرها مما لا تطول عبارته ولا يبعد إدراكه.

الترجمة التوصيلية لـ«الكوجيطو»

تمتاز الترجمة التوصيلية عن الترجمة التحصيلية بكونها تحذف بعض العناصر التي يمكن أن تطول بها العبارة الناقلة، لكنها، وإن كانت تجتهد في دفع آفة التطويل عنها، فإنها تقع بموجب توجهها المعرفي، في تهويل بعض المعاني والحقائق التي يتضمنها المنقول.

وبناء على ما ذكر في الفصل السابق، يتبين أنه من الممكن أن نحصل على الترجمة التوصيلية لـ«الكوجيطو»، باستخراجها من الترجمة التحصيلية له التي جاء بها محمود محمد الخضيري، وذلك بأن نحذف منها الموقع الأول لضمير المتكلم المنفصل المفرد: «أنا»؛ فتكون صيغة هذه الترجمة التوصيلية هي:

أفكر، إذن فأنا موجود.

ونحن إذا فحصنا الترجمات العربية لـ«الكوجيطو»، وجدنا منها واحدة تبدو أقرب إلى الضرب التوصيلي من غيرها، وهي الترجمة التي جاءت عند نجيب بلدي في كتابه: **ديكارت**[1]، وصيغتها هي:

أفكر، إذن أنا موجود.

فقد حُـذف فيها ضمير المتكلم المنفصل المفرد: «أنا»، الذي كان، في الترجمة التحصيلية، مقرونا بلفظ «أفكر» كما حُذفت الفاء التي كانت في هذه الترجمة داخلة على «أنا» في موقعها الثاني، غير أن هذا الحذف الثاني لا يصح كما سنبين في موضعه، لكن أهمية الحذف الأخير تأتي من كونه يدل على أن صاحبه وقع في تهويل أداة الربط بين صدر «الكوجيطو» وعجزه، وهي: «إذن»، فضلا عن التهويل الذي اتبع فيه من تقدمه، وهو تهويل لفظ «موجود».

(1) بلدي، نجيب، **ديكارت**، ص. 95.

من هنا، يلزمنا النظر في هذين اللفظين المهولين معا وبيان الطرق التي توصلنا إلى التخلص من هذا التهويل؛ فلنشتغل الآن برفع التهويل الذي دخل على معنى «موجود»، ثم ننعطف بعد ذلك على معنى «إذن»، موضحين كيف أن هذه اللفظة أسيء استعمالها إساءة بالغة.

1 ـ تهويل لفظ «موجود»

اعلمْ أن أول مظهر للتهويل الذي تجلى به لفظ «موجود» هو حفظ صورته التي جاءت على صيغة «اسم المفعول»، بحيث لا نجد واحدا من النقلة، تحصيليا كان أو توصيليا، خرج عن هذه الصورة، مع أن ما ورد في صيغة المفعول، قد يرد، بموجب الإمكانات التعبيرية للسان العربي، في صيغ أخرى، صرفية أو تركيبية؛ فمثلا، الأصل في صيغة اسم المفعول هو وجود الفعل، فيجوز إذن أن يسد مسده، فقول القائل: «أنا مضروب»، قد يقوم مقامه قوله: «ضُربت» (بالبناء للمجهول)، كما أن الأصل في مضمون المفعول هو وقوع فعل الفاعل عليه، فيجوز أن تُستبدَل به أية عبارة تدل على هذا الوقوع كأن يقول القائل: «لحقني ضرب» أو «تعرضت لضرب» أو «أصابني ضرب».

فلنمض الآن إلى بيان الوجوه التي يمكن أن نصحح بها استعمال لفظ «موجود»، وندفع عنه التهويل التصنعي الذي أحاط به.

1.1 ـ استبدال «أُوجَـدُ» مكان «أنا موجود»

إن الوجه الأول الذي يمكن أن نراجع به الترجمة التوصيلية لـ«الكوجيطو» هو أن نستبدل بصيغته الحالية صيغة فعلية، فنقول:

أفكر، إذن أوجد

فتكون هذه العبارة أقرب إلى الأصل الفرنسي وأحفظ للتناسب بين طرفيها، فكلاهما جملة فعلية، غير أن الفعل «أُوجَـدُ» يدل بصيغته المبنية للمجهول على «المفعولية»، كما لو قال القائل: «أوجدني فاعل غيري»، على خلاف مقابله الفرنسي «je suis» الذي يدل على «الفاعلية»، فتصير صيغة «الكوجيطو» هي:

أفكر، إذن أوجدني فاعل غيري (لنصطلح على تسميتها بـ«الصيغة المفعولية الإيجادية لـ"الكوجيطو"»).

ومعلوم أن معنى «المفعولية» يحمله كذلك لفظ «موجود» الوارد في الصيغة الوجودية الأولى لـ«الكوجيطو»، لكنه غلب إضماره في الاستعمال، حتى صار المتفلسفة إلى تغييبه كليا واستبدال معنى «الفاعلية» مكانه؛ فهذا الفارابي يقول بهذا الصدد: «**إن معناه [أي موجود] معنى مثال أول غير دال على موضوع أصلا ولا على مفعول تعدى إليه فعل فاعل**»[2]، بينما استعمال الفعل: «أُوجَد»، مكانه يظهر هذه المفعولية بوجه لا يمكن دفعه ولا إخفاؤه، وإلا لحق هذه اللفظة القلق وتنافرت صيغتها مع مضمونها.

ونرى من جانبنا أن الصيغة الإيجادية المفعولية لـ«الكوجيطو» أفيد في الاستعمال العربي من صيغته الفاعلية الأصلية التي تبدو واقعة في الإعلام بما هو معلوم كما سنبين ذلك في مقام آخر، ولنكتف بالإشارة هنا أنه لا أحد يفكر من غير أن يعلم أنه موجود، لكنه قد لا يعلم أن وجوده متعلق بغيره وأن هذا الغير هو الفاعل الحقيقي لوجوده، فتكون الصيغة المفعولية قد أفادته هذه الأمور غير المعلومة، بينما لا تفيده الصيغة الفاعلية بشيء لم يسبق أن علم به؛ ولو أن المترجم التحصيلي الذي يرى ضرورة حفظ الصورة الأصلية لـ«الكوجيطو»، تفطن إلى حاجة المتلقي العربي إلى التمرس على التفلسف، لا إلى الجمود على المنقول الفلسفي، لصار إلى فتح باب استثمار معنى المفعولية في «الكوجيطو» استثمارا يوسع دائرته الفلسفية في الممارسة العربية، فضلا عن أنه يغدو مقتدرا على أن يطوي طيا بعض أطوار برهنة «ديكارت» على مبادئ فلسفية قد يكون تعثر في بعضها تعثرا.

1.1.1 ـ الامتياز الاستدلالي لـ«الكوجيطو» الكمالي على «الكوجيطو» الوجودي: إذا تحولت حقيقة «الكوجيطو» من الدلالة على «لزوم وجودي من فكري» بفعل الترجمة العربية إلى الدلالة على «لزوم إيجادي من فكري»، فإن هذا التحول يطوي مرحلة توقف عندها «ديكارت» طويلا مع التلكؤ فيها كثيرا، وهي الانتقال من «إثباتِ وجودي» إلى «إثبات وجود موجدي»؛ فإننا نعلم أن «ديكارت» قد أقام أدلة ثلاثة على وجود هذا الموجد كلها تنطلق من حقيقة الفكر ومن تضمنه لفكرة الكامل، فتستلزم صفة «الكامل» موجودا يتصف بها، كما تستلزم من يجعلها موجودة في نفس المفكر، بل يجعل هذا المفكر ذاته موجودا، فيتبين إذن أن الصيغة الإيجادية

(2) الفارابي، **كتاب الحروف**، ص. 113-114.

لـ«"الكوجيطو"» تطوي هذه الأدلة الثلاثة، إذ تجعل وجود الذات مقرونا بوجود الموجد لثبوت التفكر فيه.

وإذا أضفنا إلى هذا، حقيقة لم يتفطن لها «ديكارت»، وهي أن فكرة «الكامل» ليست أكثر من غيرها دلالة على الوجود الموضوعي فقط، بل إنها أقرب فكرة إلى الفكر، أو قل أدل الأفكار على الفكر، حتى إنه لا فكرة أكثر منها وضوحا وتميزا، ولا أكثر منها استلزاما لوجودي، فإن صيغة «الكوجيطو» تتخذ الصورة التالية:

«**أفكر في الكامل، إذن أوجدني الكامل**» (لنسمها «الصيغة الكمالية لـ"الكوجيطو"»)

لا يخفى على ذي بصيرة أن هذه الصيغة تفضل الصيغة الوجودية الأصلية من الوجهين التاليين:

أ ـ أن «الكوجيطو» الكمالي يجعل التفكير الذي يلزم منه الوجود أصح وأكمل وأدل تفكير على نفسه، فيكون الوجود المتفرع عليه ألزم وجود وأثبته وأصدقه، في حين أن «الكوجيطو» الأصلي يستنتج الوجود من تفكير ناقص، لشكه في كثير من الأمور، فيكون هذا الوجود ناقصا مثله، هذا إذا سلمنا لـ«ديكارت» صحة هذا الاستنتاج؛ والتحقيق أن هذا الاستنتاج مقدوح فيه من جهة أن «ديكارت» يبنيه على الشك في كل شيء[3]؛ فإذا كان الأمر كذلك، فإن «وجودي» ـ أنا الذي أفكر ـ أحد هذه الأشياء، فيشمله الشك كما يشمل غيره، فلا يصح حينئذ أن أستنتج بنفسي وجودي من تفكيري، ما دمت شاكا في هذا الوجود، فضلا عن شكي في تفكيري؛ فإذا شككت في كل شيء، فلا يمكن أن أعرف بنفسي شيئا، لا أني أفكر، ولا حتى أني أشك في كل شيء، ولا بالأحرى أني أوجد، لكن قد يجوز لغيري، وهو يراني على هذه الحال الطويل من الشك، أن ينسب ذلك إلى ما يعرفه عن التفكير، فيشهد لي به، ثم يفرّع عليه أني موجود، كما إذا قال:

تُفَكّر، إذن أنت موجود.

وعلى هذا، فعندنا أن «الكوجيطو» الأصح هو «الكوجيطو» الكمالي في صيغته السابقة، وليس «الكوجيطو» الوجودي في صيغته الديكارتية، ولا وجه لتصحيح هذا «الكوجيطو» إلا بإخراجه من صيغة التكلم إلى صيغة الخطاب.

---

(3) «ديكارت»، المصدر السابق، ص. 267-273.

ب ـ أن «الكوجيطو» الكمالي يصرح بحقيقة «تراتبية» الموجودات، بينما «الكوجيطو» الأصلي يسكت عنها؛ فمن الموجودات ما هو كامل وما هو ناقص، ومنها ما هو مستقل وما هو تابع، ومنها ما هو مطلق وما هو مقيد، ويجوز أن تكون هناك موجودات نازلة بين المرتبتين أقل كمالا من الأكمل، لكنها أكثر كمالا من الأنقص؛ وإن كان ديكارت يسلم بهذه التراتبية الوجودية تسليما، فإنه لم يشر إليها في صيغة «الكوجيطو» ولو من طرف خفي، بل محاها فيه محوا حتى كأنه لا وجود إلا لرتبة المفكر، ثم يعود لينقر في التفكير عما يخرجه عن هذا التوحد الوجودي، فيجد ضالته في معنى «الكمال»؛ قد يجوز لـ«ديكارت» ذلك لو أنه جعل «الكوجيطو» صياغة مؤقتة لمقصوده، حتى إذا فرغ من إثبات وجود الكامل رجع إلى «الكوجيطو»، فوضع له صيغة تفيد الصفة الرتبية للوجود، أي صيغة تكون شبيهة بالصيغة الكمالية التي أوردناها حتى يكون إثبات الذات مستندا إلى أثبت تفكير وهو التفكير الحامل لمعنى «الكمال»، هذا إلى أن «ديكارت» يقول بأن الكامل هو الضامن لوجود العالم الخارجي؛ وإذا كان الأمر كذلك، فيجوز لنا أن نجعل الذات المفكرة هي نفسها أحد أشياء هذا العالم الخارجي على خلاف «ديكارت» الذي يفصلها فصلا عن هذه الأشياء، فيكون إذذاك الكامل ضامنا كذلك لوجود الذات، مما يوجب اللجوء إلى الصياغة الرتبية لـ«الكوجيطو».

ج ـ أن «الكوجيطو» الكمالي يجعل وجود ذات المفكر متعلقا بوجود ذات المفكَّر فيه، في حين أن «الكوجيطو» الوجودي الأصلي يجعله مستقلا عنه، وهذا يخالف مقتضى التفكير كما أقره «ديكارت» نفسه؛ فلئن كان معنى «الكمال» ـ كما يقول ـ يلازم هذا التفكير بوجه لا انفكاك معه، فإن هذه الملازمة للتفكير هي التي تكون السبب في وجود التفكير ووجود حامله، بحيث يكون إثبات وجود المفكر من غير ذكر علة هذا الوجود معه تجريدا للتفكير من وجوده نفسه، إذ لا تفكير بغير معنى «الكمال»، أو قل إن الكمال شرط في وجود التفكير، فكيف إذن يثبت وجود حامله! أما «الكوجيطو» الكمالي، فلا تَرِد عليه هذه الشبهات، إذ يقرر أن التفكير لا يكون في شيء أدل على حقيقته مثل دلالته عليها في إدراكه لمعنى «الكامل»، فيكون وجود التفكير مستمدا من هذا المعنى استمداد حقيقته منه، كما يكون حامله، وهو المفكر، مستمدا لوجوده من وجود هذه الذات الكاملة.

وليس «الكوجيطو» الكمالي يَفْضُل «الكوجيطو» الوجودي من جهة طيه لرتب في الاستدلال تعثر فيها «ديكارت» فقط، بل يسهل انخراطه في سلك حقائق المجال التداولي العربي وانتفاعه بقوة الإثمار التي تتوفر عليها هذه الحقائق.

2.1.1 ـ الامتياز التداولي لـ«الكوجيطو» الكمالي على الكوجيطو الوجودي:
من مظاهر الاستثمار التداولي الذي يمكن أن يتجلى بها «الكوجيطو» الكمالي، نذكر على سبيل المثال ما يلي:

أ ـ أن الفاعل المُوجِد يصير مباينا للفاعل الموجود، لأن من يقدر على فعل التفكير ليس كمن يقدر على فعل الإيجاد، لأن التفكير تابع للإيجاد، ومن قدر على المتبوع فهو أقدر على التابع، ثم إن كل ما عدا التفكير هو كذلك تابع للإيجاد، فتكون القدرة على الإيجاد لا تعلوها قدرة سواها، ومن يتصف بها لا يكون كمثله شيء، مما يجعل «الكوجيطو» يتخذ الشكل الآتي:

أفكر، إذن أوجدني فاعل غيري ليس كمثله شيء.

وليس يخفى أن إثبات هذه المباينة يفتح الطريق لـ«الكوجيطو» لكي يندمج في سياق الممارسة الإسلامية، توحيدا وتنزيها، فتتولد من هذا الاندماج حقائق جديدة نحو:

- **أفكر، إذن أوجدني الفاعل المختار.**
- **أفكر، إذن أوجدني الواحد الأحد.**
- **أفكر، إذن أوجدني الإله الصمد.**

ب ـ أن الفاعل الموجد لا يكون صانعا يُخرِج الصورة من المادة على طريقة أرسطو، وإنما يصير خالقا يخرج الصورة والمادة معا على طريقة العقيدة الدينية التي يعتنقها «ديكارت»، فيتخذ حينئذ «الكوجيطو» المفعولي الصورة التالية:

أفكر، إذن أنا مخلوق (وهي الصيغة الخَلْقية لـ"الكوجيطو").

إذا كان «الكوجيطو» الوجودي الأصلي: «أفكر، إذن أنا موجود»، لا يفيد المتلقي العربي بشيء، لتمام علمه بأن المفكر موجود بمقتضى مقام الكلام، فإن «الكوجيطو» الخَلْقي، على العكس، يفيده بشيء قد لا يعلمه، وهو أن هذا المفكر الموجود أُخرِج من العدم بإرادة إلهية؛ وما أن يستفيد المتلقي حقيقة التلازم بين الفكر

والخلق هذه، حتى يعمد إلى وصلها بما اجتمع في مجاله من حقائق عن الخلق نحو ضروب الخلق: «الخلق الابتدائي» و«الخلق الاستئنافي» (أو «الإمدادي») و«الخلق الانتهائي» (أو «الإعادي»)، ونحو مستويات الخلق: «خلق الذوات» و«خلق الصفات» و«خلق الأفعال»، ثم يشرع في البناء على هذه الأمور مجتمعة، مفرعا عليها حقائق جديدة مثل:

أفكر، إذن أنا مخلوق، ذاتا وصفات وأفعالا،

أفكر إذن هناك خالق،

أفكر إذن هناك المبدئ،

أفكر إذن هناك الممد،

أفكر إذن هناك المعيد...

2.1 ـ استبدال «أكون» مكان «أنا موجود»

إن الوجه الثاني الذي قد نصحح به الصيغة الوجودية لـ«الكوجيطو» هو أن نستبدل بمعنى «الوجود» معنى «الكون»، فنقول:

أفكر، إذن أكون (لنسمها بالصيغة الكونية لـ«الكوجيطو»).

من المعلوم أن لفعل «كان» وجها في الاستعمال يجعله فعلا تاما يدل على معنى «الوجود»، لا على معنى «الربط» الذي قد يفيده استعماله كفعل ناقص، لكن العجب أنه لا واحد ممن نظرنا في كتبهم أو نقولهم، بحثا عن المقابل الذي وضعوه لـ«الكوجيطو» استعمل هذا الفعل، على الرغم من تميزه عن فعل «وُجِد» بوجوه تجعله أنسب لأداء مدلول «الكوجيطو»،

1.2.1 ـ الامتياز الاشتقاقي لـ«الكوجيطو» الكوني على «الكوجيطو» الوجودي: من الوجوه التي يتميز بها استخدام لفظ «كان» حيث يستخدم لفظ «وُجِد» في «الكوجيطو» ما يأتي:

أ ـ أن لفظ «كان» يستعمل فعلا ناقصا استعمال لفظ «être» كفعل مساعد، فكلا اللفظين قد يستخدم رابطة تصل بين الموضوع والمحمول أو بين المبتدإ والخبر، كما في قولنا: «يكون الإنسان عاقلا» أو بالفرنسية: «l'homme est raisonnable» ، بينما فعل «وُجِد» لا يكون رابطة في الاستعمال العادي، لكن المتفلسفة تكلفوا له

هذه الوظيفة كما في قول الفارابي: «الإنسان موجود حيوانا»[4].

ب ـ قد نشتق من الفعل: «كان»، اسم الفاعل: «كائن»، فندل به على أي شيء كان، حاله في ذلك حال اسم الفاعل: «étant» من مقابله الفرنسي: «être»، وقد يطلق هو أيضا على أي شيء كان، في حين إذا صغنا اسم الفاعل من «وَجَد»، فإننا نحصل على لفظة «الواجد» التي ليس لها أي استعمال فلسفي عند النقلة ولا عند المتفلسفة، على خلاف اسم المفعول من هذا الفعل، أي «الموجود»، الذي لا يصح، على الحقيقة، استعماله إلا على ما سوى الإله من الأشياء، لتنزهه عن أن يكون مفعولا لغيره؛ والواقع أن الصورة الظاهرة لـ«الكوجيطو» لا تحتمل إلا الدلالة على «الفاعلية»، فلا يصلح إذن لترجمة «je suis» إلا «أكون»، فإذا ما استبدلنا، في النقل التوصيلي لـ«الكوجيطو»، «الكون» بـ«الوجود» ظهرت هذه الفاعلية فيه كما يلي:

أفكر، إذن أنا كائن.

ج ـ أن الإمكانات الاشتقاقية المستثمَرَة لـ «كان» أوسع من إمكانات «وُجِد»، فهناك «الكون» أي الوجود العام أو العالم، و«الكائن» أي الموجود، و«المكوِّن» أي الموجِد، و«المكوَّن» أي الموجود المُخرَج من العدم، و«التكوين» أي الإيجاد، و«التكون» أي الحدوث، و«المكان» أي موضع الوجود، في مقابل مشتقات «وُجِد» الأربعة المستعملة في الفلسفة، وهي: «الوجود» و«الإيجاد» و«الموجود» و«الموجد»، وإن كان يقل فيها وورود لفظي «الإيجاد» و«الموجد»، ويرجح عليهما استعمال «الصنع» أو «الاختراع» و«الصانع» أو المخترع».

ولعل الإمكانات الاشتقاقية المختلفة لفعل «كان» تجعله أنسب لأداء غرض «الكوجيطو» من الفعل الفرنسي: «être»، الذي لم يشتهر من صيغه المشتقة في الفلسفة الفرنسية إلا «l'être» و«l'étant»، نظرا لأن «الكوجيطو»، وإن لم يصرِّح في عبارته إلا بالفاعلية من «كان»، أي «أنا كائن»، فإنه يُضمِر معنى «المفعولية» الذي لا يلبث أن يتقرر مما تفرع على «الكوجيطو» من الأدلة على وجود الإله؛ وإذا كان اللسان الفرنسي لم يتخذ اسم مفعول من «être»، أي «"l"été»، مصطلحا فلسفيا، فإن اللسان العربي أوجد لهذا الغرض صيغتين: إحداهما، «مَكُون» (بفتح الميم)؛

---

(4) الفارابي، المصدر السابق، ص. 127.

والثانية، «مُكَوِّن» (بضم الميم وفتح الواو المشددة)، مع إفشاء استعمال هذه الأخيرة، مما يسمح لنا بأن نجعل معنى «الانتقال من الفاعلية الوجودية إلى المفعولية الإيجادية» ومعنى«دلالة المفعولية الإيجادية على الفاعلية الوجودية»، لا مجرد فكرتين حاصلتين في الذهن، وإنما مدلولين ظاهرين في البنية اللفظية نفسها، كما في قولنا:

أفكر، إذن أنا كائن مَكُون،

أفكر في الكامل، إذن أنا مُكوِّن .

فيتضح إذن أن هذه الخصائص الاشتقاقية والوظيفية المختلفة لفعل «كان» تجعله أصلح لفظ يقابل اللفظ الفرنسي «être» في صياغة «الكوجيطو»؛ ومع ذلك، فإن النقلة لم يلتفتوا إليه، وآثروا استخدام لفظ «وجد».

2.2.1 ـ تضييق استعمال لفظ «الموجود»: لئن غلب على النقلة استعمال لفظ «موجود»، فإنهم وقعوا في تضييق هذا الاستعمال من جهتين اثنتين:

أ ـ أنهم أهملوا التضمين الذي توجبه بنية لفظ «الموجود»، فهي بنية اسم المفعول، فتوجب إذن أنه لا بد من فاعل، أي «واجد»، فلم يأخذوا بهذا الإيجاب البنيوي ولو أنه كان يفيدهم في إثراء البرهنة الديكارتية كما سيأتي بيانه.

ب ـ أنهم أهملوا المدلول اللغوي الذي يحمله لفظ «الموجود»، إذ يضاد «المفقود»، ويفيد «المطلوب الذي تم الظفر به»، فلم يستثمروا هذا التضاد، ولا هذه الفائدة اللغوية، ولو أن ذلك كان ينفعهم في توسيع الاستشكال الفلسفي لهذا المفهوم، ومثال هذا الاستثمار أن يقال:

أفكر، إذن أجد نفسي،

أفكر، إذن أجدني موجودا،

أفكر، إذن أنا الواجد الموجود،

أفكر، إذن أجد الموجود[5]...

ولعل صرف المترجين لفعل «كان» ومشتقاته وتضييقهم لاستعمالات «وُجِد» يرجعان إلى كون الأصل الفرنسي لـ«الكوجيطو» استعمل، بالإضافة إلى «être»، فعلا

---

(5) «نقول : نجد الوجود ونتصرف في الموجودات» ابن سبعين، الرسائل، تحقيق عبد الرحمان بدوي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ص. 133.

ثانيا، هو: «exister» كما في العبارة التالية[6]:

.je suis, j'existe

ولما لم يكن هذا الأخير فعلا مساعدا وكان الاسم المشتق منه: «existant»، مشهورا، فقد أشبه «وُجِد» (بضم الواو)، فهو أيضا ليس فعلا ناقصا كما أنه اشتق منه اسم مشهور، هو: «الموجود»؛ لذا، فقد حظي باختيار النقلة الذين لا يلامون على هذا الاختيار بقدر ما يلامون على حفظ ما وافق استعمالات المقابل الفرنسي وترك ما خالفها، على الرغم من فائدته في توسيع التفلسف العربي بصدد هذا المفهوم وتحريره من ربقة التقليد.

3.1 ـ استبدال «أنا شيء» مكان «أنا موجود»

إن الوجه الثالث الذي يمكن أن نراجع به الصيغة الوجودية لـ«الكوجيطو» هو أن نستبدل بعبارة «أنا موجود» عبارة «أكون شيئا»؛ فلقد غلب استعمال الفعل: «كان»، كفعل ناقص على استعماله كفعل تام، ومعلوم أن الاستعمال الأول هو الذي اشتهر عند المتفلسفة بدلالته على الوجود الرابطي، بينما يدل الاستعمال الثاني على الوجود الحملي؛ والراجح أن الصيغة الغالبة في الاستعمال، متى جاز أن تؤدي المعنى الذي تؤديه الصيغة المغلوبة، فإنها تسد مسدها فيه، والحال أن «كان» الناقصة قد تقوم مقام «كان» التامة إذا ما جعلنا خبرها لفظ «شيء»، فيتخذ «الكوجيطو» الصورة الآتية:

أفكر، إذن أكون شيئا (لنطلق عليها اسم الصيغة الكونية المخصَّصة لـ«الكوجيطو»).

1.3.1 ـ الامتياز الاختصاري للصيغة الكونية المخصصة لـ«الكوجيطو»:

ظاهر أن هذه الصيغة الجديدة أخف على اللسان وأسرع إلى الفهم من سابقتها التي استعملت فيها «كان» التامة كما أنها بالأولى أرسخ في الاستعمال من الصيغة التي تتضمن لفظ «موجود».

ولا فائدة في الاعتراض بأنها أطول من الصيغتين السابقتين، لأن استيعاب المخاطب لهذا الطول لا يتطلب منه أن يبذل من الجهد ولا أن يستغرق من الوقت ما

(6) «ديكارت»، المصدر السابق، ص. 275-277.

تتطلبه هاتان، وذلك لأنها احتوت تركيبا جاء وفق صورة نموذجية في التعبير، فيقال: «أكون شيئا» كما يقال مثلا: «أقول شيئا» أو «أفعل شيئا»، كأنما في لفظ «شيء» زيادة بيان من الممكن تركها من غير الإخلال بمقتضى الإفهام كما إذا اكتفينا بالقول: «أكون» و«أقول» و«أفعل».

ومما يمتاز به التعبير: «أكون شيئا»، عن غيره مما هو من جنسه هو أنه يجوز اختصاره لا من جهة طرفه الأيسر، أي «شيئا» فحسب، بل كذلك من جهة طرفه الأيمن: «أكون»، فقد نكتفى بذكر لفظ «شيء» وحده؛ ويعود ذلك إلى وظيفة «أكون» كفعل ناقص، على خلاف غيرها نحو «أقول» أو «أفعل»، فهذا الفعل الناقص لا يؤثر حذفه من العبارة إلا في الجهة الزمانية لمضمونها، على أن هذه الجهة قد يستغنى عن ذكرها، لأنها قد تدرك بقرينة مقامية أو سياقية، فنحصل بذلك على صيغة «الكوجيطو» الآتية:

أفكر، إذن أنا شيء (لنسمها بالصيغة الشيئية لـ«الكوجيطو»)

2.3.1 ـ الامتياز الدلالي للصيغة الشيئية لـ«الكوجيطو»: تفضل هذه الصيغة الشيئية غيرها من الجوانب التالية: .

أ ـ أن هذه الصيغة أوجز من الصيغ السابقة، فلا تتركب المفردة «شيء» فيها إلا من ثلاثة حروف، بينما مقابلاتها في الصيغ الأخرى يزيد عدد حروفها عن ثلاثة، وهي: «موجود» أو «أوجد» أو «أكون» أو «أكون شيئا».

ب ـ جرت العادة باستعمال معنى «الشيئية» في صورة «الاسم»، فيكون ورود اسم «الشيء» في صيغة «الكوجيطو» المذكورة مبررا تبريرا لا يحصل لمرادفاته الأخرى، لأن هذه الأخيرة تحتمل الاستعمالين: الاسمي والفعلي معا، فيكون اختيار أحدهما دون الآخر مستلزما للتعليل، وإلا كان تحكما محضا؛ فواضح أنه لا يصح أن يصاغ «الكوجيطو» كما يأتي:

«أفكر، إذن أتشيأ».

وذلك لأن الاصطلاح جرى باستخدام لفظ «التشيؤ» [7] في معنى «فقد الشيء لذاته الحقيقية»، بسبب تحوله إلى وضع أو هيئة أو صورة تشوه هذه الذات نحو «تشيؤ

(7) مقابله الفرنسي: "réification"

القيمة»، فيكون دالا على نقيض المقصود من «الكوجيطو» كما لو أننا قلنا: «أفكر، إذن أفقد حقيقتي»، وهو قول قد يرتد إلى الأقوال التالية: «أفكر، إذن أفقد وجودي» أو «أفكر، إذن لست موجودا» أو «أفكر، إذن لا أوجد»، لاحتمال دلالة «الحقيقة» على معنى «الوجود»، فضلا عن معنى «الماهية».

ج ـ أن لفظ «الشيء» لغة هو «الموجود»، وقد ورد في تعريفات الجرجاني: «قيل الشيء عبارة عن الوجود، وهو اسم لجميع المكونات، عرضا كان أو جوهرا، ويصح أن يعلم ويخبر عنه»[8]، وقد حاول الفارابي في كتاب الحروف أن يجعل لفظ «الشيء» دالا على معنى أعم من «الموجود»، وهو «الماهية»، مستندا في ذلك إلى دليلين: أحدهما، أن «الموجود» يدل على ما يكون خارج النفس؛ والثاني، أن «الموجود» يستعمل رابطة في القضية، بينما «الشيء» لا يستعمل على هذا الوجه، فإننا نقول: «زيد موجود عادلا» ولا نقول: « زيد شئ عادلا»[9]؛ وكلا الدليلين باطل.

أما الدليل الأول، فبطلانه من وجهين: **أحدهما**، أن الوجود قد يتصف به ما في النفس كما يتصف به ما في الخارج، هذا إلى أن «الوجود» المراد في «الكوجيطو» هو أصلا وجود ذهني أي «وجود في النفس» بتعبير الفارابي، بدليل أن الخارج لا يَثْبُت وجوده عند «ديكارت» إلا بعد إثبات وجود الذات وإثبات وجود الإله؛ **والثاني**: أن لفظ «الشيء»، اصطلاحا، يطلق على «الموجود» كما نصت على ذلك تعريفات الجرجاني، إذ جاء فيها: «إن الشيء في الاصطلاح هو الموجود الثابت المتحقق في الخارج»[10].

وأما الدليل الثاني، فبطلانه هو الآخر من وجهين: **أحدهما**، أنه لا ضرورة في أن يتلازم معنى «الوجود الرابطي» ومعنى «الوجود الحملي» الذي هو وحده المطلوب في «الكوجيطو»، فيجوز أن يدل اللفظ الواحد على أحدهما دون أن يدل على الآخر، وأن يستخدم لأدائه لفظ آخر؛ فإذا وجدت كلمة واحدة للدلالة عليهما معا، فذاك مجرد عرض اختص باللغة التي ترجع إليها هذه الكلمة، هذا على تقدير صحة القول

(8) الجرجاني، المصدر السابق، ص. 68.
(9) الفارابي، المصدر السابق، ص. 128.
(10) الجرجاني، المصدر السابق، ص. 68.

بالوجود الرابطي، وهو أمر لا نشاطر فيه رأي الفارابي لما ظهر في الدرس المنطقي من عدم فائدة هذا الوجود؛ **والثاني**، أن الفارابي يقول بأن للفظ «موجود» وظيفة الربط، وهذا غير مسلم ولو أن المتفلسفة من بعده ذهبوا إلى نفس القول، وبيان ذلك أن الاستعمال الطبيعي لهذه المفردة لا يَرِد قط بمعنى الربط بين المبتدإ والخبر، وإنما حقيقة هذا الربط أنه استعمال صناعي ابتدعه المترجمة ابتداعا؛ وعلى هذا، فإذا أجاز هؤلاء لأنفسهم تغيير البنية الطبيعية للجملة العربية بأن أقحموا فيها لفظ «موجود»، فقلدهم في هذا التغيير جملة المتفلسفة، فلِمَ لا يجوز أن يقحموا فيها غير هذا اللفظ، مادام وضعه ووضع غيره سواء، فيكون «شيء» أحد هذه الألفاظ التي قد تحشر في الجملة العربية كما حشر فيها لفظ «موجود»!

د ـ كان «ديكارت» في إثباته لـ«الكوجيطو» يتكلم عن «أنا المفكر» بوصفه «شيئا» أو، بالفرنسية، «chose» أو، باللاتينية، «res»، بحيث تكون دلالة «الشيء» عنده هي دلالة «الموجود» عينها، وتكون العبارة: «أنا شيء»، مرادفة عنده للعبارة: «أنا موجود»، فيصح أن نسند «التفكير» إلى «الشيء» إسناده إلى «الموجود»، حتى إن «ديكارت» كان يستخدم العبارة اللاتينية: «res cogitans»، أي «الشيء المفكر»، لكي يفيد بها بالذات «الجمع بين التفكير والوجود»، وقد عبر عن هذا الجمع أيضا بقول آخر هو: «الجوهر المفكر»؛ وإذا صح أن «ديكارت» استعمل «الشيء» و«الموجود» بمعنى واحد، صح معه أيضا أن نقل «الكوجيطو» إلى العربية يوجب علينا أن نتخير من المقابلين العربيين لهاتين الكلمتين أوفاهما بمقتضى التداول وأشهرهما في الاستعمال، وليس ذاك إلا لفظ «الشيء»، فتكون الصيغة الشيئية لـ«الكوجيطو» أصلح من صيغته الوجودية الأصلية، فهي توفي بغرض التداول كما توفي بغرض «ديكارت».

4.1 ـ استبدال «أنا ذات» مكان «أنا موجود»

إن الوجه الرابع الذي يجوز أن نصحح به الصيغة الوجودية لـ«الكوجيطو» هو أن نستبدل بصيغة «أنا موجود» صيغة «أنا ذات»؛ فقد يقال: «ذات الشيء» ويقصد به عين الشيء أو نفسه، وقد عبر الفلاسفة عن هذا المعنى باسم «الماهية»، أي «ما به الشيء هو هو»، وقد تكون الماهية للشيء الموجود كما تكون للشيء المعدوم، إلا أن الغالب في استعمال «الذات» هو إفادتها معنى «ماهية الموجود»، يدل على ذلك كون

مفهوم «الشخص» هو نوع يندرج تحتها[11]، فالشخص هو ذات الموجود الجسمي، فتكون الذات هي ذات الموجود، جسميا كان أو غير جسمي؛ وجاء بهذا الصدد في **كشاف اصطلاحات الفنون** للتهانوي ما نصه: «[من معاني الذات] الماهية باعتبار الوجود وإطلاق لفظ الذات على هذا المعنى أغلب من الإطلاق الأول، [أي ذات الشيء سواء معدوما أو موجودا]»[12]، وحيث إن الذات تتعلق أساسا بالموجود، فقد جاز صوغ «الكوجيطو» كما يلي:

> **أفكر، إذن أنا ذات** (لنضع لهذه الصورة اسم «الصيغة الذاتية لـ"الكوجيطو"»)،

ونجد عند «ديكارت» من الأدلة ما يجعل هذه الصيغة لا تقل عن الصيغة الشيئية صلوحا لأن تكون ترجمة لـ«الكوجيطو»، إن لم تعل عليها في ذلك، ونخص بالذكر منها دليلين، نسميهما: «الأنانة» و«العينية»

1.4.1 ـ دليل الأنانة: نقصد بـ«الأنانة» نسبة الشيء إلى الـ«أنا»، لا من جهة الأثرة، وإنما من جهة الفعل أو الصفة؛ ومعلوم أن «ديكارت» قد صاغ حديثه عن تأملاته بصيغة المتكلم نحو: «أشك»، «أفكر»، «أثبت وجودي»، غير أنه لا ينبغي أن يفهم من ذلك، أنه يريد أن ينقل إلينا تجربة وجودية تمتلئ إحساسا بالحياة كما قد توهم البعض، وإنما المقصود بهذه الصيغة هو إثبات ذاته بوصفها هي مصدر كل الأفعال التفكيرية من شك وإرادة وتصور وخيال وإثبات ونفي وما إلى ذلك، بدليل أنه لا يعرف شيئا عن أناه سوى أنها تفكر وأنها لا تحتاج في هذا التفكير إلى أن تعتمد على شيء جسمي أو مادي، بل لا يصل إلى العلم بشيء من هذا إلا بعد الانتهاء من التدليل على وجوده ووجود خالقه؛ وعلى هذا، فإن صيغة التكلم أو «الأنانة» هي عبارة عن الذات في دلالتها على الماهية الموجودة.

2.4.1 ـ دليل العينية: نقصد بـ«العينية» بقاء الشيء هو هو في توارد الأفعال والصفات عليه، ويعبر عنها «ديكارت» بصيغة «هو نفسه الذي»[13]، قائلا بأنه «هو نفسه الذي» يشك ويتصور ويحكم ويثبت ويريد ويعرف ويحس، بمعنى أن فاعلا

---

(11) المصدر نفسه، ص.57.

(12) التهانوي، المصدر السابق، الجزء الثاني، ص.328.

(13) «ديكارت»، المصدر السابق، ص.278-279.

واحدا هو الذي يأتي جميع هذه الأفعال على كثرة ورودها عليه وعلى شدة اختلافها فيما بينها؛ وتختلف «العينية» عن «الأنانة» في كون هذه الأخيرة لا تدل إلا على ثبوت الفاعل، بينما الأولى تدل على بقائه، وبيّن أن الثبوت غير البقاء، فالأول يفيد الخروج إلى التحقق ابتداء، في حين الثاني يفيد حفظ هذا التحقق استئنافا، وهو يزيد على الثبوت درجة، وقد غاب هذا الفارق على النقاد، فخلطوا بين «الأنانة» و«العينية»، وأطلقوا عليهما معا مفترقتين أو مجتمعتين، اسم «الهوية»؛ ولما كانت «العينية» بمثابة دوام الثبوت الأول، فهي تعني ما يعنيه مصطلح «الذات»، فذات الشيء كما تقدم هي «عينه».

5.1 ـ استبدال «أنا حق» مكان «أنا موجود»

إن الوجه الخامس الذي يجوز أن نراجع به الصيغة الوجودية لـ«الكوجيطو» هو أن نستبدل بالجملة: «أنا موجود»، الجملة: «أنا حق».

1.5.1 ـ الفرق بين «الحق» و«الصدق»: يقال: «حق الشيء إذا ثبت»، و«الثبوت» معناه: «الكون» و«الوجود»، فيكون «الحق» غير «الصدق»، إذ الأول قيمة وجودية نحكم بها على الواقع والخارج، بينما الثاني قيمة معرفية نحكم بها على الأقوال والاعتقادات؛ وبهذا الصدد، يقول التهانوي: « فإذا طابق الاعتقاد الواقع، فإن نُسب الواقع إلى الاعتقاد، كان الواقع مطابِقا (بكسر الباء)، والاعتقاد مطابَقا (بفتح الباء)، فهذه المطابقية القائمة بالاعتقاد تسمى "**حقا**" [. . .]، وإن نسب الاعتقاد إلى الواقع، كان الاعتقاد مطابِقا (بكسر الباء) والواقع مطابَقا (بفتح الباء)، فهذه المطابقية القائمة بالاعتقاد تسمى "**صدقا**"»(ج.2، ص.81)؛ وإذا ظهر أن مدلول «الحق» يوجب اعتبار المطابقة من جانب الوجود، على خلاف مدلول «الصدق» الذي يوجب اعتبارها من جانب القول، جاز لنا أن نصوغ المضمون الوجودي لـ«الكوجيطو» كما يأتي:

أفكر، إذن أنا حق (لندعها بالصيغة الحقية لـ"الكوجيطو").

يؤيد هذه الترجمة ما جاء عند «ديكارت» بشأن «الشيء المفكر»، إذ يقول: «إني شيء صادق، أي موجود وجودا صادقا»[14]" والمقصود بـ«الصدق» هنا هو الحق،

(14) "Je suis une chose vraie et vraiment existante" ، المصدر السابق، ص.277.

بدليل وروده عنده مقترنا بالوجود، **فالوجود الصادق هو بالذات الحق**؛ وإذا جاز ألا يكون في الفرنسية ولا في غيرها من اللغات الفلسفية المشهورة، مفردة تقابل تمام المقابلة لفظ «الحق»، فإن «ديكارت» يكون قد عبر عن معنى «الحق» الذي لا وجود للفظ واحد دال عليه في لسانه، بتعبير مركب، وهو: «الوجود الصادق» كما يمكننا أن نعبر عن معنى« الصدق» بواسطة «الحق» في لغة يتعذر فيها وجود لفظ واحد يؤدي معنى الصدق. فنقول مثلا : «الصدق هو القول الحق».

هذا إلى أن «ديكارت»، ولو أنه وقف وجودَه على تفكيره حتى طابق بينهما باعتبار مقتضى التعرف على هذا الوجود، فإنه ما انفك يؤكد أنه شيء، وأن هذا الشيء روح وعقل، وأنه لذلك يكون «جوهرا»، قاصدا من وراء هذا التأكيد التمييز بين ذاته كوجود مستقل وبين أفعالها أو صفاتها كأعراض متعلقة بها؛ وبهذا، يكون «ديكارت»، في وقوفه على جوهرية الذات، قد أراد إبراز طرف «الوجود» في العلاقة الجامعة بين الوجود والتفكير، كما أنه في تعرضه لأفعال الذات، كان يريد إبراز طرف «التفكير» فيها، وحيث إن «الكوجيطو» هو الاستدلال بوجود الأعراض على وجود الجوهر، أو قل هو الاستدلال بوجود الأفعال على وجود الذات، فهو في نهاية الأمر استدلال بالصدق على الحق كما أظهرت ذلك الصيغة الحقية لـ«الكوجيطو».

2.5.1 ـ التباس العبارة: «أنا حقيقة»: يبقى في الإمكان أن ننقل «الكوجيطو» إلى صورة أخرى نستبدل فيها بلفظة «الحق» لفظة «الحقيقة»، فنقول:

أفكر، إذن أنا حقيقة.

فإن لفظ «الحقيقة» يُحْمَل على معان عدة، أهمها أربعة:

أ ـ «الذات»، باعتبارها ماهية الموجود، فيصح استعمالها في نقل «الكوجيطو» كما صح استعمال لفظ «الذات» بهذا الغرض.

ب ـ «الحق»، باعتباره تحققا للشيء، فيجوز استخدامها في هذه الترجمة كما جاز استخدام لفظ «الحق» لذلك.

ج ـ «الهوية»، باعتبارها تشخصا للشيء، ومعلوم أن «التشخص» هو التعين في المكان والزمان، فتكون الهوية هي الذات المتعينة خارجيا؛ وعلى هذا، فلا يصح إيرادها في «الكوجيطو»، لأن العلم بهذا التعين غير حاصل في مستواه، ولا يحصل

إلا في مستوى طور استدلالي لاحق له تعلق بوجود العالم الخارجي، وهذا التعين الخارجي للهوية هو ثمرة ثبوت هذا العالم، وما لم يثبت، فلا تعين للذات.

د ـ «الماهية»، باعتبارها تجردا للشيء، ومعلوم أن «التجرد» هو مفارقة الماهية لكل تحقق، فضلا عن التشخص، فقد تكون معدومة كما تكون موجودة؛ وعلى هذا، فلا يجوز ذكرها في «الكوجيطو»، لأن الماهية المطلوبة هي ماهية متحققة، وليست ماهية غير متحققة، إلا أن يُـذكَـر وصف الوجود معها كأن يقال: «أفكر، إذن أنا ماهية موجودة»؛ لكن في هذا التعبير: «أنا ماهية موجودة»، خروجا إلى التطويل، ونحن مطالبون هنا بأن نترك التطويل، فلا يناسب إذن غرضنا.

وهكذا، يتبين أن الصيغة الحقية الثانية لـ«الكوجيطو» تصح بمعنيين وتبطل بمعنيين، فيكون من الأحوط تجنبها، حتى لا يبعث التباسها على حمل «الكوجيطو» على مقصود يخالف مقصود «ديكارت»، لاسيما وأنه حينما يتكلم عن التطابق بين وجود التفكير ووجود الـذات، تكاد شبهة هذا الالتباس تعرض لكلامه.

2 ـ تهويل لفظ «إذن»

من سمات التهويل في الترجمة العربية لـ«الكوجيطو» استعمال لفظ «إذن»؛ فلا واحد من النقلة بدا له أن يحذفه، مع أن «ديكارت» ما فتئ يؤكد أن «الكوجيطو» ليس استدلالا منطقيا، وإنما استبصارا حدسيا، حتى إننا نكاد نشعر أنه لو أمكنه أن يجد في الفرنسية لفظا يسد مسد «إذن»، لما تردد في استعماله مكانه، لكن النقلة لم يأبهوا بهذا التأكيد، ولم يجهدوا أنفسهم للظفر في العربية بما لم يظفر به «ديكارت» في الفرنسية، حتى يدفعوا عن «الكوجيطو» الالتباس الذي أوجبته صورته اللفظية، ويصرفوا عنه الوصف الاستدلالي الذي مازال إلى اليوم يُـنسب إليه؛ وسنرى في موضعه كيف يمكن الاستغناء عن «إذن».

ولم يقف النقلة عند حد نسخ «donc» الفرنسية باستعمال «إذن»، بل أساؤوا استعمال هذه الأداة من وجوه عدة، نود الآن أن نقف عليها، مع مواصلة نظرنا في الترجمة التوصيلية لـ«الكوجيطو» التي استخلصناها من ترجمة الخضيري التحصيلية، أي: «أفكر، إذن فأنا موجود» وكذلك في ترجمة نجيب بلدي التي تبدو أقرب إلى الأخذ بمقتضى التوصيل منه إلى الأخذ بمقتضى التحصيل، أي: «أفكر، إذن أنا

موجود»، وهي، وإن اهتدت إلى حذف ضمير المتكلم المفرد، فإنها تتضمن وجوها من الفساد نمضي الآن إلى توضيحها.

1.2 ـ مخالفة شرط الجواب

قد يستعمل الحرف «إذن» للدلالة على الجواب؛ والمراد بذلك أن يكون القول الذي يجيء بعد «إذن»، مترتبا على القول الذي قبل هذا الحرف ترتب الجواب على السؤال، بمعنى أن القول الذي يتقدم «إذن» ينزل منزلة سؤال، سواء جاء على صورته أو أمكن تقديره فيه، ومثاله قول القائل: «أزورك غدا»، فتكون بنيته المقدرة: «ماذا تفعل لو زرتك غدا؟»، فيجيب السامع: «إذن أكرمك »؛ لكن ليس هذا ما نجده في صيغة «الكوجيطو» الواردة عند بلدي، فلا تترتب إحدى القضيتين اللتين يتركب منهما على الأخرى ترتب الجواب على السؤال، وإنما كلاهما قضية خبرية جازمة، أو قل ثبوتية، وربما تكون قوة الجزم في القضية الأولى أكبر منها في القضية الثانية، على نقيض المطلوب في استعمال «إذن»، إذ بلوغ النهاية في الإيقان من حصول التفكير هو الذي حمل على الاستيقان من تحقق الوجود، الأمر الذي يجعل ربط القضيتين بـ«إذن» ربطا فاسدا، وذلك لظهور إخلال هذه الصيغة لـ«الكوجيطو» بالمقتضى الجوابي لهذه الأداة، فماذا لو أننا استوفينا في هذه العبارة شرط الجواب الذي يوجبه استعمال «إذن»؟ إذا كان لا بد من حفظ هذا الحرف، فلا مناص لنا من أن نعيد صوغ هذه العبارة بما يجعل الجزء الأول منها يتخذ صورة استفهام، حتى تحصل الاستقامة المطلوبة، وقد تأتى هذه الإعادة على الصورة الآتية:

> **أأفكر؟ إذن لكنت موجودا** (لنصطلح على تسميتها بـ«الصيغة السؤالية لـ" الكوجيطو "»).

ويبدو أن لهذه الصيغة الجديدة، وإن خرجت بالجواب على السؤال إلى الجواب على الشرط كما سيتضح، مزايا ثلاثا:

1.1.2 ـ الصفة الحوارية لصيغة «الكوجيطو» السؤالية: معلوم أن طريقة السؤال والجواب هي الطريقة التي يتحقق بها الحوار، فإذا تقرر بناء «الكوجيطو» على مقتضاها، فقد لزم أن يكون «الكوجيطو» كلاما حواريا، على خلاف ما يصرح به «ديكارت»، وما اشتهر عنه بين نقاده؛ وما دام قائل الصيغة السابقة في الظاهر واحدا، فلا بد من تقدير أنه يجعل من ذاته ذاتين تنهض إحداهما بالسؤال، وتنهض

الثانية بالجواب، فيكون كمن حاور نفسه على مقتضى محاورته لغيره.

وقد لا نقف عند هذا الحد، بل نتعداه إلى نقل «الكوجيطو» من صورة الحوار الداخلي إلى صورة الحوار الخارجي، بأن نجعل الذاتين الثنتين قائلين مختلفين يقوم أحدهما بالسؤال، ويقوم الثاني بالجواب كما في التخاطب التالي:

أقول: «أأفكر؟»، فتجيبني: «إذن لكُنْت موجودا».

إذا كانت هذه الصيغة تخالف تماما مراد ديكارت منه، إذ ينحصر هذا المراد في القائل الواحد من غير تعدد ذواته، فإنها أقرب إلى حقيقة الممارسة الخطابية من الصيغة الخبرية المتوحدة، ذلك أن الذي يكون أولى باستنتاج معنى «الوجود» ليس هو المتكلم (أو السائل)، بل هو السامع، حيث إن حد السمع هو أنه فهم، والفهم هو الاستنتاج عينه، فيكون السامع أحق به من المتكلم، فإن جاء به المتكلم، فإنما تكون نفسه قد ازدوجت بالسامع، فصار نفسه وغيره معا؛ لذلك، يجوز لنا أن نختصر «الكوجيطو» السابق على الشكل الآتي:

أأفكر؟، إذن لكنت موجودا.

فتتضمن هذه الصيغة المختصرة إمكان نطق القائل الواحد بها، مبتدئا بالتساؤل عن تفكيره، ثم متجها إلى ذاته السائلة بالجواب، مخاطبا لها بضمير الخطاب الذي يناسبها، أي «أنت»[15].

2.1.2 ـ إفادة صيغة «الكوجيطو» السؤالية للشك: نعلم أن ديكارت اتخذ من الشك مبدأ أساسيا اعتمده في الوقوف على مظاهر التفكير وأطواره، علما بأن الشك هو التردد بين الإثبات والنفي؛ وليس في الصيغ التعبيرية صيغة تفيد هذا التردد إفادة صريحة ومباشرة مثل «الاستفهام»، فيكون الاستفهام عن التفكير ناطقا بحال الشك، وشاهدا حيا على حصول التفكير، الأمر الذي يجعل هذه الصيغة أقوى استلزاما لوجود المفكر من الصيغة الخبرية التي ورد بها في الأصل، فمَثَلهما مَثَل الناطق بالحال والناطق بالمقال، وليس المقال كالحال؛ وقد نبرز عنصر الشك في بنية «الكوجيطو» على الوجه التالي:

---

(15) انظر HINTIKKA, J.: «Cogito ergo sum: Inference or Performance» **The Philosophical Review**, LXXI, 1962, pp. 3-32.

أشك، إذن فأنا موجود (وهي «الصيغة الشكية العامة لـ"الكوجيطو"»)[16].

لا يخفى أن هذا المعنى ورد صريحا عند «ديكارت»، إذ لا فرق عنده بين «كوني أشك» و«كوني أفكر»؛ غير أن هذه الصيغة الشكية، على دلالتها على مراد «ديكارت»، فإنها أعم من الصيغة الشكية التي توجبها الصيغة السؤالية المذكورة أعلاه، وهي هذه:

أشك أني أفكر، إذن فأنا موجود (وهي «الصيغة الشكية الخاصة لـ"الكوجيطو"»).

واضح أن من يشك في التفكير، يكون أكثر تغلغلا في الشك ممن يشك في غيره، باعتبار أن التفكير هو وسيلة الشك في غيره، فضلا عن أنه الخاصية التي يتميز بها الإنسان، فيكون الخروج من الشك فيه أدل على وجود الشاك من الخروج من غيره، وهذا ما يبدو أن ديكارت اجتهد في بيانه.

3.1.2 ـ كشف الصيغة السؤالية لـ«الكوجيطو» عن البنية الاستدلالية التي يتركب منها: فقد ذكرنا أن «ديكارت» أنكر أن يكون «الكوجيطو» معنى مركبا قياسيا، وادعى أنه معنى بسيط محدوس حدسا، لكن هذا الادعاء كانت وما زالت ترد عليه اعتراضات تُنبِّه على خاصية «الكوجيطو» الاستدلالية؛ والتحقيق أنه، أيا كان مقصود «ديكارت» الحقيقي من «الكوجيطو»، وأيا كانت الطريقة التي سلكها للوصول إليه، فإنه استعمل لأدائه عبارة لها صورة تركيبية لا يمكن بأي حال أن تكون شيئا آخر غير صورة استدلالية، فلا يجديه نفعا إذن أن يتمادى في ادعاء أنها ثمرة الإدراك الحدسي، إلا أن يعدل عن هذه العبارة إلى غيرها، وهذا عينه ما سعى «ديكارت» إلى فعله حينما اقترح بديلا لـ«الكوجيطو»، وهو: «أنا موجود مفكرا» أو، باللاتينية: «ego cogitans existo» ؛ ومع ذلك، فإن «الكوجيطو» لا يُعرف إلا بعبارته ذات الصورة الاستدلالية، وقد حاول نقاد ديكارت الذين رأوا في «الكوجيطو» قياسا أُضمِرت إحدى مقدماته أن يستخرجوا جميع عناصر هذه الصورة، حتى يكتمل بناؤها القياسي؛ وقد دفع ديكارت هذا النقد دفعا، منكِرا أن يكون في «الكوجيطو» أي إضمار للمقدمة الكبرى: «كل شيء يفكر موجود»، وجاعلا خطأ خصومه يكمن في كونهم ضمنوا «الكوجيطو» ما ليس فيه؛ غير أن ما دفع به ديكارت اعتراضات الخصوم لا ينفعه مع الصيغة السؤالية، حيث إن بنيتها

(16) مقابله اللاتيني: "Dubito, ergo sum"

توضح كيف أن «الكوجيطو» تركيب استدلالي من غير ما حاجة إلى فرض هذا الإضمار؛ فلما كانت «إذن» عند النحاة جوابا لحرف الشرط: «إنْ»، فإن التحليل النحوي لهذه الصيغة يردها إلى الصورة التالية:

أأُفكر؟ إن فكرت، فأنا موجود.

لا يخفى أن هذه الصيغة التي تبسط ما انطوى نحويا في السابقة، تتضمن من العناصر ما هو ضروري وكاف لحصول النتيجة، وهي: «أنا موجود»؛ إذ تتضمن مقدمتين اثنتين: إحداهما بسيطة، والثانية شرطية بحيث يكفي أن نطبق عليها ما يعرف باسم «قانون الوضع»، ومقتضاه أن استثناء عين المقدم ينتج عنه عين التالي، لكي نحصل على المطلوب؛ ولا ينفع المعترض أن يقول بأن المقدم هنا ليس على مقتضى الفن الكلامي الواحد، فهو استخباري في المقدمة الأولى وخبري في المقدمة الثانية، فيمتنع تطبيق مبدإ الوضع على هذه الصيغة المبسوطة؛ فلقد وضحنا كيف أن القول: «أأفكر؟»، يحمل نفس المضمون الذي يحمله القول: «أشك في التفكير»، فيكون متلازما معه، مما يجعل هذه الصيغة متطابقة مع التالية:

أشك في التفكير، إن شككت في التفكير، فأنا موجود.

وها هنا لا إشكال في التوسل بمبدإ الوضع السابق لاستخراج النتيجة، إذ مقدم الشرطية هو عين المقدمة الأولى.

كما أننا بيَّنا فيما تقدم كيف أن الاستدلال الطبيعي لا تتحكم في صحته الصورة البنيوية بقدر ما يتحكم فيها المضمون المعنوي، على خلاف الاستدلال الصناعي الذي قد يكتفي بالصورة التركيبية وحدها؛ وهنا مضمون المقدمة الأولى أقوى من مضمون مقدم الشرطية، بحيث إذا جاز أن يكون القول: «أنا موجود»، تاليا له، فلأَنْ يجوز أن يكون تاليا للمقدمة الأولى أولى، ألا ترى أن الشك أدل على حقيقة التفكير من غيره! ناهيك عن الشك في التفكير نفسه أو الشك في الوجود.

2.2 ـ مخالفة شرط الجزاء

لقد أراد المترجم أن يستعمل الأداة «إذن» في دلالتها على معنى «الجزاء»، ومعلوم أن هذه الأداة تكون دالة عليه متى كانت الجملة التي تدخل عليها مسببة عن الجملة التي تقدمتها.

1.2.2 ـ استعمال «إذن» السببية بغير قيودها النحوية: إن الربط السببي بين الجملتين بواسطة «إذن» يوجب على الأقل مراعاة القيدين الآتيين:

ـ أن تدخل «إذن» على فعل مضارع دال على الاستقبال،

ـ أن تجري «إذن» مجرى «لو» مع حذف فعل الشرط.

وبيِّن أن صيغة بلدي لـ«الكوجيطو» ـ كالصيغة التوصيلية المستنبطة من ترجمة الخضيري ـ تخل بالقيد الأول، لأن الفعل من لفظ «موجود» لا يدل على الاستقبال المشروط في «إذن» العاملة، وإنما يدل على الحال، فليس الوجود تاليا في الزمن للتفكير، بل شرطه أن يكون متزامنا معه: «فأنا موجود ما أقمت على التفكير».

وبيِّن كذلك أن هذه الصيغة المختصرة لـ«الكوجيطو» تخل بالقيد الثاني، لأن «إذن» التي تسد مسد «لو» في إفادتها السببية، تستلزم اقتران جوابها باللام، في حين أن نتيجة هذا «الكوجيطو» ليست مقرونة باللام، فلا يمكن أن يفيد وجود «إذن» في هذه الصيغة معنى «الجزاء»، فحينئذ هل تستقيم العبارة بإدخال اللام على هذه النتيجة؟

قد نقول: «**أفكر، إذن لكنت موجودا**»، لكن هذا القول، وإن صح تركيبه، فإنه يحمل نقيض المقصود من «الكوجيطو» عند «ديكارت»، ذلك أن جملة الشرط المقدرة بعد «إذن» ينبغي أن تكون بخلاف المتقدمة عليها، كيفا، فإن كانت هذه مثبتة، يجب أن تكون الأخرى منفية، وإن كانت منفية، يجب أن تكون مثبتة؛ وعليه، فلا يصح قولنا السابق إلا إذا صغناه كما يلي:

أفكر، لو لم أفكر، لكنت موجودا.

وهذا يعني «أني فكرت، ولم أكن موجودا»، فيلزمنا عندئذ أن نغير كيف المقدمة، فننقلها من الثبوت إلى النفي، فنقول:

لا أفكر، إذن لكنت موجودا.

وهذه صيغة يصح فيها استعمال «إذن»، مع إفادتها مقصودا يقرب من مقصود «الكوجيطو»، إذ يرجع معناها إلى القول التالي:

لا أفكر، لو فكرت، لكنت موجودا.

وإذا عرفتَ أن معنى هذه الصيغة هو: «أني لم أفكر، ولم أكن موجودا»، فاعلمْ

أنه يقترب من مقصود «الكوجيطو» من جهة أن «ديكارت» علق التفكير والوجود أحدهما بالآخر، بحيث يلزم ثبوت هذا من ثبوت ذاك وانتفاؤه من انتفائه، فتكون الصيغة السابقة قد أخذت بجانب الانتفاء، فترجع إلى القول:

إذا لم أفكر، لم أكن موجودا؛

بينما أخذت صيغة «الكوجيطو» الأصلية بجانب الثبوت، فترتد إلى القول:

إذا فكرت، كنت موجودا.

فيتبين مما تقدم أن العبارة العربية: «أفكر، إذن أنا موجود»، فاسدة التركيب من الوجهين:

أ ـ أن الجملة التالية لـ«إذن» فيها ليست جملة ذات فعل مضارع دال على الاستقبال، حتى يصح دخول «إذن» عليه.

بـ ـ أن «إذن» لا تقوم فيها بوظيفة «لو» الشرطية، حتى يصح تقدير فعل الشرط المحذوف.

2.2.2 ـ امتياز الصيغة الانتفائية لـ«الكوجيطو» على صيغته الثبوتية: يتبين أنه لا سبيل إلى حفظ «إذن» في تعبير عربي صحيح التركيب عن «الكوجيطو» الديكارتي إلا بنقله من صورته الثبوتية الأصلية إلى الصورة الانتفائية الآتية:

لا أفكر، إذن لكنت موجودا.

إن لهذه الصيغة التي لا يمكن أن يتفطن إليها النقلة، لقصورهم عن التصرف بما يمليه التفلسف، فوائد تفضل بها الصيغة الثبوتية له، نذكر منها ما يلي:

أ ـ أن الصيغة الانتفائية العربية تكشف وجها جديدا من «الكوجيطو» بقي مطويا في صيغته الفرنسية ذات الصورة اللزومية الثبوتية، أي «je pense, donc je suis» ذلك أن لهذه الصيغة الأخيرة مفهوما مخالفا يتخذ الصورة الانتفائية الآتية: «je ne pense pas, donc je ne suis pas»، أي «لا أفكر، إذن فلست موجودا»، ويصرح«ديكارت» بهذا المفهوم خلال بيانه لأطوار «الكوجيطو» حيث إنه يجعل من التفكير الخاصية المميزة والمُعَرِّفة لذاته، قائلا: «إن جوهر كل ماهية تقوم في التفكير وحده»[17]، بحيث لو زال التفكير، زال هذا الجوهر.

---

(17) «ديكارت» ، المصدر السابق، ص. 277-278.

ولما كانت القاعدة أن كل لزوم يقبل الرد إلى عبارة شرطية صحيحة، فيمكننا أن نصوغ منطوق ومفهوم «الكوجيطو» في عبارته الأصلية على التوالي:

إذا فكرت، كنت موجودا.

إذا لم أفكر، لم أكن موجودا.

كما يمكننا الجمع بين الصيغتين في العبارة التالية:

لا أكون موجودا إلا إذا فكرت.

ب ـ أن هذه الصيغة الانتفائية العربية لـ«الكوجيطو» تصرح بمبدإ أساسي اعتمده «ديكارت» اعتمادا من غير أن تدل عليه بنية «الكوجيطو» عنده، لا تصريحا ولا تلميحا، وهذا المبدأ هو ما أسماه «ديكارت» بـ«الشيطان الماكر» والذي يقول عنه: «إن خداعه قد يبلغ حدا يوهمني معه بأني لا أفكر حيث أني أفكر»، فيكون الجزء الأول من هذه الصيغة، وهو: «لا أفكر»، حاملا لمضمون كاشف لمبلغ خداع هذا الشيطان، وهو أن يلقي في روع المرء أنه لا يفكر، فيشهد على نفسه، قائلا: «لا أفكر»، فتقوم هذه الشهادة دليلا على أنه يفكر، وحيث إنه يفكر، فهو موجود؛ وعلى هذا، فإن الصيغة الانتفائية لـ«الكوجيطو» تتسع لما لم تتسع له الصيغة الأصلية، فتشير إلى معنى «الانخداع» حيث تقصر هذه الأخيرة عن ذلك.

ج ـ أن الصيغة الانتفائية تبرز الصفة الاقتضائية للوجود؛ ومعلوم أن الاقتضاء هو قول يلزم عن القول وعن نقيضه، فكما أن من يقول: «أفتح الباب»، يلزم من قوله وجود الباب، فكذلك من يقول: «لا أفتح الباب» يلزم عن قوله هذا الوجود، فيكون وجود الباب معنى اقتضائيا ينتج عن فتح الباب وعن عدمه؛ والحال أن وجود المفكر مثله في ذلك مثل وجود الباب، فالذي يقول: «أفكر»، تلزم عن قوله حقيقة وجوده كما أنها تلزم عن قول القائل المخالف: «لا أفكر»، فلكي يُنسب إليه عدم التفكير، لا بد أن يكون موجودا، بمعنى أن وجود«المتكلم» شرط في تفكيره كما هو شرط في عدم تفكيره؛ وبهذا، تفضل الصيغة الانتفائية لـ«الكوجيطو» صيغته الثبوتية، فلما وردت الجملة الأولى فيها منفية، دلت في الظاهر على معنى «الاقتضاء»، بينما ورودها مثبتة في الصيغة الأخرى، جعلها لا تدل في الظاهر إلا على معنى «القضاء»، ومعلوم أن القضاء هو كل معنى يلزم عن القول ولا يلزم عن نقيضه،

فيلزم قضائيا من القول: «أشك» القول: «أفكر»، لكنه لا يلزم قضائيا من نقيضه، وهو: «لا أشك».

د ـ أن الصيغة الانتفائية تُظهر الصفة الاستدلالية لـ«الكوجيطو»؛ فلقد تقدم أن هذه الصيغة يمكن ردها إلى الصورة التالية، وهي: «لا أفكر، لو فكرت، لكنت موجودا»، ويجوز أن نرد هذه الصورة بدورها إلى أخرى تتلازم معها، وهي:

لا أفكر، وإن لم أفكر، فلا أكون موجودا.

وواضح أن هذه الصورة الأخيرة تقبل أن نجري عليها «قانون الوضع» المذكور أعلاه لاستخراج النتيجة، لا فارق بينها وبين الصورة السؤالية السابقة، إلا أن القضية الأولى فيها هي هنا منفية وهناك استفهامية، فنحصل على الاستدلال التالي:

إن لم أفكر، فلا أكون موجودا، لكن لا أفكر، إذن فلا أكون موجودا.

فيتبين أن الصيغة الانتفائية لا تفتقر إلى تقدير مقدمة إضافية تصح بها استدلالية «الكوجيطو» كما تفتقر إلى ذلك الصورة الثبوتية الأصلية، بل تشتمل على ما يجب وما يكفي لحصول استنتاج تام وصحيح.

3.2 ـ مخالفة شرط التوكيد

إن حرف «إذن» لا يدل على السببية فحسب، بل قد يدل أيضا على معنى«التوكيد»، ، فقد يكون مؤكدا للجواب الذي ارتبط بالشرط، بمعنى أنه يدخل على التالي في الجملة الشرطية، فيبرز ارتباطه بالمقدم من غير أن يرجع إليه إنشاء هذا الارتباط نفسه، إذ هذا الأخير قائم فيها أصلا بموجب أدوات الشرط المعلومة نحو «إن» و«إذا» و«لئن»، لذا اعتبر بعض اللغويين أن «إذن» تكون في هذا الموضع حشوا؛ ويبدو أن عموم المترجمين وقعوا في استعمال «إذن» على وجه يفيد ما يشبه التوكيد، وأنهم أرادوا بهذا الاستعمال إفادة السببية نفسها بين قضيتي «الكوجيطو»، والشاهد على ذلك جمعهم فيه بين الحرفين: «إذن» و«فاء» السببية معا، وقد ورد هذا الجمع في الترجمتين التحصيليتين اللتين أقرهما عثمان أمين، أولاهما: «أنا أفكر، وإذن فأنا موجود»[18]، والثانية: «أنا أفكر، فأنا إذن موجود»[19]، وكذلك في الترجمة

---

(18) أمين، عثمان، ديكارت، ص. 129، ص. 162.

(19) المصدر نفسه، ص. 161.

التحصيلية التي وضعها الخضيري، وهي: «أنا أفكر، إذن فأنا موجود»، مما يجعل الترجمة التوصيلية المستخرجة منها، أي: «أفكر، إذن فأنا موجود» تتصف بوصفين اثنين، هما: «الخلو من أدوات الشرط» و«استعمال "إذن" التوكيدية في معنى "إذن" الجزائية»

1.3.2 ـ الخلو من أدوات الشرط: لم يرد هذا النقل التوصيلي لـ«الكوجيطو» في صورة الجملة الشرطية، حتى يجوز استعمال «إذن» التوكيدية فيها، ومن المقرر كما أسلفنا أن كل لزوم هو عبارة عن قضية شرطية صحيحة، فيمكن نقل الصورة اللزومية لـ«الكوجيطو» التي وردت عند «ديكارت» إلى صورة شرطية، فنقول:

إن كنت أفكر، فأنا موجود.

فعندئذ يجوز إدخال «إذن» التوكيدية فيها، فنحصل على العبارة التالية:

إن كنت أفكر، فأنا إذن موجود.

2.3.2 ـ استعمال «إذن» التوكيدية في معنى «إذن» الجزائية: لقد استعملت هذه الترجمة التوصيلية «إذن» التي تفيد التوكيد على أساس أنها تفيد معنى «السببية» أو «الجزاء» الذي هو المطلوب في أداء «الكوجيطو»؛ والدليل على ذلك أمران اثنان:

أ ـ أن «إذن» وردت فيها مصحوبة بفاء العطف في دلالتها على السببية، فتكون الفاء قد قامت بوظيفة «السببية» المطلوبة في «الكوجيطو» مكان «إذن»، واكتفت «إذن» بوظيفة التوكيد، علما بأن الحرفين، إذا تواردا على وظيفة واحدة وكانت لأحدهما وظيفة ثانية غيرها، فإنه يصرف إليها دفعا لشبهة اللغو؛ لكن الناقل أبى إلا أن يجعل لـ«إذن» وظيفة «السببية» لإصراره على مقابلتها بـ«donc» الفرنسية، جاعلا بذلك من الفاء حرفا زائدا يزدوج بـ «إذن» من غير أثر في عملها.

ب ـ أن هذا الحرف استعمل في وسط عبارة «الكوجيطو» التوصيلية، ومعلوم أن «إذن» السببية ينبغي أن تصدّر وأن لا يفصلها عن معمولها شيء، بينما «إذن» التوكيدية يجوز استعمالها في جميع مواقع الجملة، أولا ووسطا وآخرا، فنقول:

إن كنت أفكر، إذن فأنا موجود

إن كنت أفكر، فأنا إذن موجود

إن كنت أفكر، فأنا موجود إذن

وحيث إن الناقل جوز استخدام «إذن» في موقع غير موقع الصدر، فقد نزع عنها وظيفة «السببية»، وألحقها بفاء العطف، فلا تبقى لها إلا وظيفة التوكيد وهو ما لم يعقله.

أما شبه الترجمة التوصيلية الذي أتى به بلدي، فلما خلا من فاء العطف، ولم يكن جملة شرطية ولا جملة خبرية، فإن استعمال «إذن» فيه لا يمكن أن تكون له وظيفة توكيدية، كما لا يمكن أن تكون له وظيفة الجزاء السببية، لعدم دخوله على الجملة الفعلية، فينصب فعلها المضارع الدال على الاستقبال، ولا أخيرا أن تكون له وظيفة الجواب، لعدم وجود جملة متقدمة على هذا الحرف تحتمل استفهاما، لا صراحة ولا ضمنا؛ فتكون هذه الترجمة قلقة في صورتها، نابية في مضمونها.

4.2 ـ مخالفة شرط الفور

إذا كان «ديكارت» يصر على أن «الكوجيطو» هو ثمرة فعل استبصاري بسيط لا ثمرة فعل استدلالي مركب، كان الأجدر بالنقلة أن ينقِّروا في اللسان العربي عما إذا كان يتوفر على أداة تفيد الجمع بين مقتضى الربط بين جملتين ومقتضى البساطة في هذا الربط وأن يستغنوا كلية عن «إذن»، حتى لا يبعث ورودها في الجملة على توهم التعقيد؛ وما هذه الأداة إلا فاء العطف السببية نفسها، فهي حرف استتباع، ويبيّن أن الاستتباع هو بمنزلة الارتباط المطلوب، وهو كذلك حرف استتباع على الفور، ويبيّن أن الفور هو بمنزلة البساطة المطلوبة.

وإذا كانت بعض نقول «الكوجيطو» المذكورة أوردت فاء الاستتباع الفوري، فإن واضعيها لم يتبينوا قط هذه الخاصية التي تكفي على الوجه الأتم في أداء الصفة الحدسية لـ«الكوجيطو»، بل أضافوا إليها «إذن» لا زيادة في توكيد هذه الفورية في الاستتباع، وإنما، على العكس من ذلك، طلبا للتراخي في الاستتباع الذي تنهض به هذه الأداة، حتى إن الفاء تبدو في هذه النقول وكأنها نفل من القول يحسن تركه، وهذا عينه ما بدا لنجيب بلدي أن يفعله، إذ وجد في ترجمة الخضيري وفي ترجمة عثمان أمين حشوا زاد في ظهوره لجوء هذا الأخير إلى إدخال واو العطف على «إذن»، فضلا عن الفاء التي دخلت على «أنا»، فاجتمع في الجملة الواحدة حرفان عطفيان جعلا هذه الترجمة مستثقلة على اللسان، فعمد هذا الناقل إلى حذفهما معا، مكتفيا بـ«إذن»، فأتى بعبارة سقيمة، فضلا عن كونها مُهوَّلة تهويلا، وسقمها آت من

استعماله «إذن» على غير وجهها الصحيح، فقد أراد بها الجزاء ولو أنه استخدمها على مقتضى التوكيد؛ ولو أن النقلة تفطنوا إلى وظيفة الاستتباع الفوري التي تختص بها الفاء، لأمكنهم أن يأتوا بترجمات لـ«الكوجيطو» من مثل: «أنا أفكر، فأنا موجود» أو «أفكر، فأنا موجود»، أو «أفكر، فأوجد» أو «أنا أفكر، فأنا كائن» أو «أفكر، فأنا كائن» أو «أفكر، فأكون»، وهي نقول تفضل تلك التي وضعوها من الجهات الآتية:

أ ـ أنها توفي بمراد «ديكارت» في جعل «الكوجيطو» ثمرة الحدس القصير، لا ثمرة الاستنتاج الطويل.

ب ـ أنها تخلو من الالتباس الذي وقعت فيه الصيغة الأصلية لـ«الكوجيطو» نفسها، التي يدل ظاهرها على أنها بنية استدلالية، بينما يراد لها أن تدل على فكرة واضحة متميزة تنقدح في العقل انقداحا.

ج ـ أنها تمكن من استعمال الفعل من «الوجود» أو من «الكون» كما هي مستعملة في الأصل الفرنسي.

فالملاحظ أن جميع الترجمات التي بين أيدينا لا تستخدم لنقل معنى «الوجود» إلا الجملة الاسمية التي خبرها اسم مفعول، وهي: «أنا موجود»، على خلاف الصيغة الفرنسية لـ«الكوجيطو» التي لا تستخدم إلا الفعل: إما «je suis» أو «j'existe»، وقد قلنا بأن «إذن» السببية العاملة (الحوارية أو الخبرية) دون التوكيدية ـ وهي المطلوبة في صوغ «الكوجيطو» ـ لا تتصدر إلا الفعل الدال على المستقبل، في حين أن الفعل: «أوجد»، يدل على الحال، فلا تعمل فيه «إذن»، فلا يصح أن يقال: «أفكر، إذن أوجَدَ» (بالفتح)، بينما يصح أن يقال: «أفكر، فأنا أوجد» أو «أفكر، فأنا أكون».

بناء على ما تقدم، يتضح أن إيراد «إذن» في النقل العربي التوصيلي لـ«الكوجيطو» أخل بالمراد منه، فقد جاءت فيه «إذن» لا داخلة على جواب، ولا دالة على الجزاء، وازدوجت بفاء السببية، فدلت على التوكيد حيث كان المراد أن تدل على معنى «الجزاء» أو «السببية»، فلزم بذلك أن يكون النقل العربي لـ«الكوجيطو» ركيكا في بنيته، جامدا على مضمونه.

● ومجمل الكلام في الترجمة التوصيلية لـ«الكوجيطو» التي ضربنا عليها مثالا

بالصيغة المستخلصة من ترجمة الخضيري التحصيلية بطريق الحذف، أي: «أفكر، إذن فأنا موجود»، أنها تقع في تهويلين اثنين: أحدهما، تهويل لفظ الـ«موجود»، إذ وقع التمسك به على علاته، حتى بدا وكأنه لا بديل له، لا صيغة ولا مضمونا؛ وقد بينا كيف أن صيغة الفعل من هذا اللفظ أدل على مقصود «ديكارت» وكيف أن ألفاظا أخرى تفضله في أداء هذا المقصود، من مثل «الكون» و«الشيء» و«الذات» و«الحق»؛ والثاني، تهويل لفظ «إذن»، إذ حصل إيراده في الجملة في غير محله؛ وقد وضحنا كيف أنه أريد به الجزاء أو الجواب على الأقل، مع أنه استعمل استعمالا دالا على التوكيد أو الحشو؛ وهكذا، فإن الترجمة التوصيلية لـ «الكوجيطو»، وإن اجتهدت في اجتناب الأخطاء اللغوية للترجمة التحصيلية له، فإنها وقعت في أخطاء معرفية صريحة.

الترجمة التأصيلية لـ «الكوجيطو»

لقد ذكرنا من ذي قبل أن الترجمة التأصيلية تستبدل بتطويل العبارة الذي تقع فيه الترجمة التحصيلية، اختصارا فيها كما تستبدل بتهويل المعاني الذي تقع فيه الترجمة التوصيلية، تهوينا لها.

ونشير الآن إلى أن الترجمة التأصيلية للفلسفة لا تورث «فلسفة مضيِّقة» كالترجمة التحصيلية، والمراد بـ«الفلسفة المضيقة» هنا الفلسفة التي تحتذي حذو المنقول، لا تستقل عنه في إجراء ولا تباينه في استعمال، ولا أنها تورث «فلسفة مجردة» كالترجمة التوصيلية، والمقصود ب«ـالفلسفة المجردة» هنا الفلسفة التي تحفظ المضمون الفلسفي المنقول من غير النظر إلى خصوصية استعماله في أصله، ولا إلى محدودية فائدته في غيره، وإنما تورث «فلسفة حية»، والمراد بـ«الفلسفة الحية»، كما سلف، الفلسفة التي تنقل عن الغير المضمون الفلسفي، ناظرة في أسبابه التداولية، ومستبدلة بها الأسباب التداولية للغة المنقول إليها متى خالفت اللغة اللغة، حتى يقتدر المتلقي على استثمار المضمون الفلسفي المنقول، استشكالا واستدلالا.

وعلى هذا، فإننا مطالبون بأن نقوم بترجمة تأصيلية لـ«الكوجيطو» تمكننا من النهوض بالتفلسف فيه على أتم وجه، ولا يشترط أبدا في هذا التفلسف أن يكون مطابقا لما جاء به «ديكارت»، ولا محاكيا لما أتى به النقاد من أهل لغته وثقافته؛ فالفلسفة، كما هو معروف، ليست جملة معلومات محددة ينبغي أن نحفظها عن الغير حفظا كما تُحفَظ المعرفة العلمية، وإنما هي طريقة يتحقق بها الارتياض في الفكر والاتساع في العقل؛ وما لم نحصل بغيتنا من هذا الارتياض الفكري والاتساع العقلي فيما ننقل عن الغير، فإن ضرر المنقول على التفلسف يكون أكثر من نفعه، وأقل مظاهر هذا الضرر الجمود عليه، والشاهد على ذلك ما نحن فيه من حال التخبط الفكري والضيق العقلي، التي لا نُحسَد عليها ولا نعرف الخروج منها؛ لذلك، ينبغي

أن لا يُقـوَّم التفلسف بما نحصله من المنقول تحصيلا، ولكن بما نحوله منه تحويلا، بحيث تكون صحة النقل على حسب قدرته في استنهاض همنا إلى هذا التحويل؛ وعليه، فإن المعيار الصحيح لتقويم الترجمة الفلسفية هو **تحصيل القدرة على أن نتفلسف فيما ننقل**، سواء وافقناه أو خالفناه، حتى ولو بلغت هذه المخالفة مرتبة التناقض.

وإذ عرفتَ أن الترجمة التأصيلية لـ«الكوجيطو»، توجب علينا أن نتصرف فيه بحسب المكونات التداولية للغة الناقلة تصرفا يزودنا بـ«**ملكة التفلسف**»، فاعلمْ أن من هذه المكونات ما هو لغوي وما هو معرفي وما هو عقدي، ومنها ما يكون أصلا لا ينبغي الخروج عنه، ومنها ما يكون فرعا تجوز مخالفته عند الاقتضاء، ومنها ما يكون مشتركا بين ألسنة مختلفة، ومنها ما يكون خاصا بواحد منها لا يشاركه فيها غيره؛ وقد مضى من كلامنا في هذا الباب ما لا حاجة بنا إلى الرجوع إليه ثانية.

وإذا تمهد هذا، فلنمض إلى بيان المكونات الخاصة بمجال التداول الإسلامي العربي التي يجب مراعاتها في نقل «الكوجيطو»، حتى إذا انتهينا من بيانها، وضعنا ترجمتنا التأصيلية لـ«الكوجيطو» بناء عليها، واجتهدنا في توضيح الإمكانات الاستشكالية والاستدلالية التي تفتح بابها هذه الترجمة.

1 ــــ مقتضيات اختيار المقابل التأصيلي لــــ«الكوجيطو»

قد تقدم أن المكونات التداولية على ثلاثة أنواع: المكون العقدي والمكون اللغوي والمكون المعرفي؛ فلنعرض عناصر «الكوجيطو» على هذه الأنواع، واحدا واحدا، فإن وافقتها أخذنا بها، وإن خالفتها نظرنا في تلك العناصر، فإن خالفت أصلا من هذه الأنواع، تركناها أو أبدلنا بها غيرها، وإن خالفت فرعا نظرنا فيها، فإن زادت فائدتها على فائدته، أخذنا بها، وإن نقصت عنها أو ساوتها، تركناها.

اعلمْ أنه غالبا ما يلتجئ المترجم إلى المقابلات التي أقرتها المعاجم المزدوجة بين ألفاظ اللسانين: المنقول والناقل، فيأخذ بها من غير أن يكلف نفسه عناء إعادة النظر فيها، بل ولا أن يتصور إمكان هذه المراجعة، من ذلك مقابلة «réflexion» بالتأمل و«pensée» بالفكر و«raison» بالعقل و«entendement» بالفهم و«intelligence» بالذكاء و«intuition» بالحدس و«conscience» بالوعي، وهلم جرا، فحيثما ظفر

الناقل بواحدة من هذه الألفاظ الأجنبية في النص الأصلي، ترجمها رأسا إلى مقابلها المعجمي المقرر؛ وقد يجوز هذا متى كان النص المراد نقله نصا غير فلسفي أو متى لم يكن الغرض منه التمرس على التفلسف، لكنه لا يجوز إذا ما أردنا أن نكابد حقيقة التفلسف، ذلك أن الفيلسوف الحي لا يتعامل مع الألفاظ في جمودها على مضامين مثبتة في المعاجم، وإنما في انفتاحها على معان غير مقررة، فيبادر إلى كشفها للعقول وتجليتها للبصائر، ويولد منها أفكارا غير مسبوقة ويربط بين هذه الأفكار بعلاقات غير مألوفة حتى كأن المضامين المعجمية لهذه الألفاظ تتلاشى في سياق ما ينسجه فكره حولها من جليل الحقائق ودقيق المسائل.

ومن هذه الألفاظ نخص بالذكر لفظة «التفكير» التي جعلتها المعاجم مقابلة للكلمة الفرنسية: «pensée»، فاتبعها المترجمون جميعا في نقلهم لمقدمة «الكوجيطو»: «je pense»، فقالوا: «أنا أفكر» أو «أفكر»؛ ويتوجب علينا الآن تمحيص قيمة هذا النقل وتبيين مدى صلاح الفعل العربي: «فكر»، لأداء المقصود من هذا الفعل الفرنسي في استعماله الفلسفي والسياقي الذي ورد به عند «ديكارت».

1.1 ـ المقابل التأصيلي لمقدمة «الكوجيطو»

1.1.1 ـ لفظ «التفكر» غير مناسب لنقل مقدمة «الكوجيطو»: إن أول ما تنبغي الإشارة إليه هنا هو مظهر التشهي والتحكم الذي بدا به المترجمون، لما انتزعوا الفعل: «فكر»، من بين جملة من الأفعال المشتقة من نفس الجذر: /ف ك ر/، والمتقاربة في معانيها من غير وجدان الحاجة إلى إيراد دليل على صحة هذا الانتزاع؛ ومن هذه الأفعال ذات الجذر المشترك: «فَكَرَ» (بتخفيف الكاف) الذي يفيد ما يفيده «فكّر»(بتشديد الكاف)، أي «أعمل الفكر»، وإن كان أقل منه ذيوعا في الاستعمال، وأيضا «افتكر» الذي له نفس المعنى مع زيادة معنى «التذكر»، وكذلك «تفكّر»، وهو أفصح هذه الأفعال وأشيعها في الاستعمال، فضلا عن أنه ورد في سياقات تبليغية قطعية تحث على إعمال العقل في الظواهر الكونية والبواطن النفسية[1]، بحيث إنه لو صح استعمال مادة / ف ك ر/ في ترجمة «penser»، لكان «تفكر» أنسب هذه الأفعال لأداء هذه الترجمة، فيصاغ «الكوجيطو» كما يلي:

(1) تأمل الآية الكريمة: «الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السماوات والأرض»، 191، سورة آل عمران.

غير أن استعمال كلمة «التفكر»، وبالأحرى استعمال غيره من الأفعال المشتقة من مادة / ف ك ر/ لا يصح عندنا للأسباب الثلاثة الآتية:

أ ـ **سبب عقدي**: أن لفظ «التفكر» اختص في الممارسة العقدية الإسلامية العربية بالدلالة على النظر في ظواهر المخلوقات وحدها لا في حقائق الخالق معها، حتى إنه ورد النهي عن ذلك في الخبر[2]؛ ومعنى هذا، أن التفكر لا يصلح إلا في الظواهر المادية والجسمانية، أما ما سواها من المعاني الروحانية والربانية، فلا قدرة له على الوصول إلى كنهها؛ وإن هو تعدى حدوده وبحث فيها، فإن استدلالاته لا محالة واقعة في المماثلة بين الخالق والمخلوق، وحتى لو أنه اجتهد في أن يأتي منها بما يفيد المخالفة، فإن هذه المخالفة لا تتجاوز سلب صفات المخلوق عن الخالق، سلوبا لا تطلع العقل على شيء، بل تزيده دهشة وحيرة[3].

ب ـ **سبب لغوي**: أن «التفكر» يقابل «التذكر» كما تقابل «المفكرة» «الذاكرة»؛ فإذا كان التفكر هو إعمال العقل في الاستدلال، فإن التذكر هو إعماله في الاستحضار، على حين أن اللفظ الفرنسي الذي يقابل «pensée» هو: «langage» (أي اللغة)؛ ولعل هذا التقابل يرجع إلى تأثير الكلمة اليونانية: «اللوغوس» التي تفيد المعنيين: «اللغة» و«الفكر»، معا، فتكون الفرنسية قد أخذت بالتفريق حيث أخذت اليونانية بالجمع؛ وعلى هذا، فإن استعمال «تفكر» يؤدي إلى إنشاء وترقب سياقات خطابية تختلف عن السياقات التي تتفرع على استعمال «penser».

ج ـ **سبب معرفي**: أن «التفكر» يلازمه معنى «الاعتبار»؛ ومعلوم أن الاعتبار هو إعمال للعقل لا في معرفة الأسباب، وإنما في معرفة المقاصد، وهذا المعنى هو الذي ينبغي أن يفهم من الآيات القرآنية التي ذكرت فيها لفظة «التفكر»، بدليل أنه يجتمع فيها مع معنى «التدبر» وهو النظر في المآلات، ومعلوم أنه لا مآل بغير مقصد؛ وقد غابت هذه الحقيقة القرءانية عن كثير من المفكرين والمفسرين عند تحديدهم لمدلول «الاعتبار»، حتى حملوه على معنى «القياس»، والتحقيق أنه لو صح استعمال القياس

(2) روي عن ابن عمر الحديث التالي: «تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله»، ذكره الطبراني في **الأوسط** وابن عدي في **الكامل** والبيهقي في **شعب الإيمان**؛ ولا يهمنا من هذا الحديث، على ضعف سنده، إلا تداوله، لأن هذا التداول كفيل بأن يرسخ مضمونه.

(3) الرازي، فخر الدين، **التفسير الكبير**، الجزء التاسع، المجلد الخامس، ص. 141.

بصدد «الاعتبار»، لكان «القياس الاعتباري» قياسا مخصوصا يختلف اختلافا عن القياس غير الاعتباري، لأن حقيقته الاستدلال بواسطة المقاصد على الوسائل، وليس هو الاستدلال بواسطة الأسباب على الآثار كما هو القياس غير الاعتباري؛ أما لفظة «penser»، فلا شأن لها بالاعتبار، بل إنها، على العكس من ذلك، تفيد توجه الذهن إلى الأشياء للكشف عن أسبابها الفاعلة فيها والآثار الناتجة عنها، لا عن المقاصد المشرفة عليها ولا المآلات المترتبة عليها.

بإيجاز، إن لفظ «التفكر» لا يصلح لترجمة لفظ «penser»، لاختصاصه بمجال المخلوق ومقابلته لمعنى «التذكر» وملازمته لمعنى «الاعتبار، على خلاف «penser» الذي يشمل التفكر في الخالق ويقابل اللغة ويلازم العلم بالأسباب؛ وإذا كان الأمر كذلك، تعين علينا طلب لفظ غيره يكون أنسب لأداء مدلول هذه الكلمة الفرنسية.

2.1.1 ـ امتياز لفظ «النظر» على لفظ «الفكر»: إذا كان «ديكارت» قد استعمل للدلالة على مقصوده لفظ «penser» من دون غيره من الألفاظ التي تدخل في حقله الدلالي نحو«raisonner» و«refléchir» و«contempler» و«méditer»، فيبدو أنه فعل ذلك لاعتبارين أساسيين:

أولهما، شهرة الاستعمال: إن لفظ«penser» أكثر من أمثاله دورانا على الألسن وتداولا بين المخاطبين من قِبَل أن صيغته أخف على النطق ومضمونه أقرب إلى الفهم.

والثاني، اتساع مجال الاستعمال: يبدو هذا اللفظ أعم من أمثاله في الدلالة على أحداث الذهن أو «عوارض النفس» باصطلاح الفلاسفة؛ ويقول «ديكارت» بهذا الشأن: «ما هو الشيء المفكر؟ إنه شيء يشك ويفهم ويتصور ويثبت ويريد ويكره ويتخيل ويحس»[4]، فتدخل في «penser»، لا الأفكار والمعاني فحسب، وإنما أيضا الانفعالات والإرادات.

وإذا كانت شهرة استعمال لفظ «penser» واتساع مجاله هما اللذان حملا «ديكارت» على إيراده في «الكوجيطو»، فإن المترجم في نقله لم يُلق بالا إلى هذين

---

(4) "Qu'est-ce-qu'une chose qui pense? c'est–dire une chose qui doute, qui conçoit, qui affirme, qui nie, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi et qui sent".
«ديكارت»، المصدر السابق، ص. 278.

الاعتبارين، وسار فيه على نهجه في التمسك بالمقابلة المعجمية المقررة.

1.2.1.1 ـ المناسبة المضمونية بين لفظ «نظر» ولفظ «penser»: إن نحن توسلنا بمعيار شهرة الاستعمال في البحث عن المقابل لـ«penser»، فإننا نجد في العربية فعلا أشيع في الاستعمال وأقرب إلى الإدراك من «فكر»، وهو «نظر»، إذ يمتاز هذا الفعل بخصائص ثلاث:

أ ـ أن له معنيين: أحدهما لغوي، وهو «الإقبال بالبصر نحو الشيء، طلبا لرؤيته»، والثاني اصطلاحي، وهو «الإقبال بالعقل نحو الشيء، طلبا لمعرفته»[5].

ب ـ أن المعنى الاصطلاحي موصول بالمعنى اللغوي، ففيهما معا مدلول «الإقبال على الشيء»، وقد عُبِّر عنه أيضا بـ«التقليب» وبـ«التحديق»، فقيل: «تقليب البصر» أو «تحديق البصر» كما قيل «تقليب النظر» أو «تحديق العقل»[6]، كما أن بين المدلولين مقابلتين: أولاهما «مقابلة العقل بالبصر»، والثانية «مقابلة طلب المعرفة بطلب الرؤية»؛ وقد خصص البعض المدلول الاصطلاحي للنظر وجعله يفيد معنى «ترتيب المعقولات المعلومة، طلبا لاستنتاج المعقولات المجهولة»[7]، ولكن هذا التخصيص لا يرفع عن المعنى الاصطلاحي للنظر صلته بمعناه اللغوي، فالمعقولات تقابل المبصَرات، والترتيب العقلي يقابل التقليب البصري والاستنتاج يقابل الرؤية.

ج ـ أن لفظ «الفكر» يستعمل مرادفا للمعنى الاصطلاحي لـ«النظر»، فيؤخذ النظر في حد الفكر كما يجوز أن يُجمع بينهما بواسطة واو العطف، بمعنى أن «النظر» يوفي بأغراض «الفكر» الاصطلاحية، ويزيد عليها أغراضا استعمالية لا يقدر «الفكر» على الوفاء بها.

وعلى هذا، يكون الفعل: «نظر»، من جهة شيوع الاستعمال، أقرب إلى أداء معنى الفعل الفرنسي: «penser» من مقابله: «فكر»، إذ يصل بين معنييه: اللغوي والاصطلاحي، وصلا مفيدا كما أنه يدل في جانب منه على المعنى الخاص للفكر.

---

(5) العسكري، المصدر السابق، ص. 65.

(6) الرازي، فخر الدين، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**، مراجعة طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتاب العربي، ص. 56.

(7) التفتازاني، سعد الدين، **شرح المقاصد**، الجزء الأول، ص. 288.

وكذلك إذا توسلنا بمعيار اتساع مجال استعمال، فإن لفظ «النظر» يفضل «الفكر» من الوجوه الآتية:

أ ـ أن لفظ «النظر» يُستعمل حيث لا يمكن استعمال لفظ «الفكر»؛ فقد يفيد كذلك معنى «المقابلة»، إذ يقال: «مكتبي ينظر مكتبه»، أي يقابله، وقيل: «إن أصل النظر هو المقابلة»، كما أنه قد يدل على معنى «المقاربة»، إذ يقال: «هذا الجمهور يناظر ألفا»، أي يقاربه، وعلى معنى «البحث»، إذ يقال: «انظرْ لي فيلسوفا»، أي اطلبه لي؛ ويبدو أن هذه المفاهيم الثلاثة: «المقابلة» و«المقاربة» و«البحث»، وإن لم يشتغل «ديكارت» بتحليلها، فإنه جعل منها الآليات التي توسل بها في الوصول إلى «الكوجيطو»؛ فآلية البحث هي التي أفضت إلى طلب اليقين، وآلية المقاربة هي التي جعلته يشك في كل شيء، فكل ما قارب الحقيقة ولم يطابقها حتى لا يقين فوقه، يعد مردودا ردا إلى أن يقام على ما هو أيقن منه؛ أما آلية المقابلة، فقد حملته على أن يتوهم في مقابل الإله الكامل شيطانا ماكرا يوسوس في قلبه ويعبث بعقله.

ب ـ أن النظر يتعلق بالمحسوس كما يتعلق بالمعقول، وفي تعلقه بالمحسوس أداء لأحد المعاني الأساسية التي حمل عليها «ديكارت» كلمة «penser»، إذ يصرح بما جاء مضمرا في نصه المذكور أعلاه، وذلك أثناء بيانه للمبدإ التاسع من الجزء الأول من مبادئ الفلسفة، والذي يحمل عنوان «ce que c'est que penser»، فيقول: "non seulement entendre, vouloir, imaginer, mais aussi sentir est la même chose que penser"

(ليس «النظر» سمعا وإرادة وخيالا فحسب، بل الإحساس هو أيضا «نظر»)[8].

ج ـ أن «النظر» يكون بديهة كما يكون روية، ومعلوم أن الفارق بينهما أن البديهة هي سرعة الإدراك والروية على خلافها، فهي طول التأمل في الأشياء، بينما «الفكر» لا يكون بديهة، فإذن «الفرق بين النظر والفكر أن النظر يكون فكرا أو روية والفكر ما عدا البديهة»[9] بمعنى أن البديهة هي ما يكون من غير فكر، لكن النظر يشمل البديهة والفكر معا، وفي اشتمال لفظ «النظر» على مدلول «البديهة» أداء لمعنى

(8) «ديكارت»، المصدر السابق، ص. 574.

(9) العسكري، المصدر السابق، ص. 66.

ثان أساسي من المعاني التي استعمل فيها «ديكارت» لفظ «penser»، وجعل لهذا المعنى أسماء أربعة مختلفة:

أولها، الإدراك المباشر: ليس الإدراك المباشر إلا الإدراك بأول النظر، أي بالبديهة، يقول «ديكارت» في المبدإ التاسع الذي سبق ذكره: "par le mot penser, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous l'apercevons immédiatement par nous-mêmes"

(المقصود بـ«النظر» كل ما نجده في أنفسنا بحيث تدركه ذواتنا إدراكا مباشرا)[10]

والثاني، الوضوح والتميز: معلوم أن «ديكارت» يجعل من هذين المفهومين معيارا لتحصيل الأفكار الصحيحة، ويشترك هذان المفهومان في معنى «الظهور»، فكل ما كان واضحا يكون ظاهرا للذهن، كما أن كل ما كان متميزا، فإنه يؤخذ على ظاهره؛ ومعنى «الظهور» هذا هو الذي يتضمنه مدلول «البداهة» الذي يحمله لفظ «النظر»، فقيل: «النظر هو طلب ظهور الشيء»[11]، إذ كل ما كان ظاهرا، لا يحتاج في إدراكه إلا لأول النظر الذي هو البديهة نفسها.

والثالث، الحدس: معلوم أيضا أن «ديكارت» يصرح بأن «الكوجيطو» هو ثمرة للحدس وليس نتيجة للاستدلال؛ ولا يخفى أن لفظ «الحدس» يسد مسد لفظ «البديهة»، وقد استعمل الخضيري، وهو أول مترجم لكتاب **مقال عن المنهج**، هذا اللفظ الأخير في مقابل الكلمة الفرنسية: «intuition»، مفضلا إياه على كلمة «الحدس»[12].

والرابع، البادئية: معلوم كذلك أن «الكوجيطو» عند «ديكارت» هو عبارة عن أول فكرة محدوسة واضحة ومتميزة ومدركة إدراكا مباشرا؛ فهو، إذن، فضلا عن كونه يجمع صفات البداهة الثلاث: «الحدس» و«الإدراك المباشر» و«الوضوح مع التميز»، ينزل المرتبة الأولى من مراتب الأفكار، وتجعل هذه الرتبة من «الكوجيطو» بادئ الأفكار، و«البادئ» و«الباده» شيء واحد كما أن «البديئة» هي عين «البديهة».

---

(10) «ديكارت»، المصدر السابق، ص. 574.

(11) العسكري، المصدر السابق، ص. 67.

(12) الخضيري، المصدر السابق، ص. 93، الهامش، 1.

وعلى هذا، فإن الفعل: «نظر»، من جهة اتساع مجال الاستعمال، هو أنسب لأداء معنى الفعل الفرنسي: «penser» من مقابله «فكر»، حيث إنه يبدو أعم منه، كما يدل على معان خاصة مقصودة لـ«ديكارت» وهي «التعلق بالمحسوس» و«الاشتمال على البداهة».

وإذا ظهر أن الفعل العربي: «نظر»، يضاهي من جهة الاستعمال شيوعا واتساعا الفعل الفرنسي: «penser»، فإنه يفضل غيره في أداء «الكوجيطو»، فيجوز لنا أن نصوغه كما يلي:

أنظُر، فأنا موجود.

وإذا ظفرنا باللفظ العربي المناسب لنقل «penser»، فإن هذه المناسبة لا تتعلق إلا بالمضمون المعجمي لهذه الكلمة الفرنسية، لكن هذا المضمون ورد في صيغة مخصوصة، وهي: «صيغة التكلم»، وفي زمن مخصوص، وهو: «الزمن الحاضر»، بحيث لا تتعلق به هذه المناسبة ضرورة، فقد يناسب المضمون المضمون، ولا تناسب الصيغة الصيغة ولا الزمن الزمن؛ ونحن لا نملك إلا أن نتساءل عن حقيقة المناسبة الصيغية والمناسبة الزمنية بين اللفظين: العربي والفرنسي.

2.2.1.1 ـ عدم المناسبة الصيغية بين «أنظر» و«je pense»: الغالب في التبليغ العربي أن المتكلم يتوسل في كلامه بأدوات تعبيرية تحيل على المخاطب، وبيان ذلك كما يأتي:

أ ـ أن كثيرا من عبارات الوصل بين أجزاء الكلام تجيء في «صيغة الخطاب» نحو «اعلم»، «تأمل»، و«إذ عرفت... فإن»، «ألا ترى»، «أنت ترى»، «أرأيت»، «انظر كيف أن»، «أما علمت»، «إذا نظرت إليه».

ب ـ أن العبارات ذات المضامين العامة مثل الحقائق والتعاريف والقواعد والأحكام قد تأتي في صيغة الخطاب، فقد يكون المخبَر به متعلقا بكل فرد فرد، فيؤثر المتكلم العربي إيراده بكاف المخاطب؛ والشاهد على ذلك ترجمة عثمان أمين للمبدإ الديكارتي: «pour penser, il faut être»، فقد أورده بصيغة المخاطب، قائلا: «لكي تفكر، يلزم أن تكون موجودا»[13].

(13) أمين، عثمان، المصدر السابق، ص. 163.

ج ـ الغالب أن الوصايا والنصائح ترد في صيغة الخطاب، مع أنه يجوز أن ترد في صيغة الغائب، كأن يقول القائل: «تفرغ للبحث، يأتك العون من حيث لا تحتسب»، وقد كان بإمكانه أن يقول: «من تفرغ للبحث، يأته العون من حيث لا يحتسب».

د ـ أن المتكلم العربي قد يُخرج الكلام في معرض مخاطبته لغيره وهو يريد مخاطبة نفسه، تأديبا لها أو تبيينا لأمر ألم بها نحو قول القائل: «إن أنت لم تتفرغ للعلم، ذهبت أيامك سدى»، وهو يقصد: «إن أنا لم أتفرغ للعلم، ذهبت أيامي سدى».

وهكذا، يتبين أن صيغة الخطاب في اللسان العربي يمكنها أن تعبر عن المضامين الخاصة والمضامين العامة، سواء بسواء، وأن تسد مسد صيغة التكلم وصيغة الغيبة معا، حتى إنه يصح أن نقول فيها بأنها تشكل الصيغة الأسلوبية الأعم أو الأشمل في اللسان العربي، على خلاف ما نشاهده في غيره من الألسن؛ فإذا نظرنا في اللسان الفرنسي، وجدناه واحدا منها، إذ يبدو أنه يتخذ لنفس الغرض صيغة التكلم من دون غيرها، ولا أدل على ذلك مما ذهب إليه بعض النقاد من أن ضمير المتكلم في حديث «ديكارت» عن «الكوجيطو» نفل من القول، أولى به أن يحذف كما تقدمت الإشارة إلى ذلك، ولا يبعد أن يوجد من الألسن ما تقوم فيه صيغة الغيبة بهذه الوظيفة التعبيرية العامة.

وإذا صح أن الصيغة الأسلوبية الأشمل هي صيغة التكلم في اللسان الفرنسي وأنها صيغة الخطاب في اللسان العربي، صح معه أيضا أن نقل «الكوجيطو» كان يستوجب مراعاة هذا الاختلاف في طبيعة الضمير، فلا يُنقَل ضمير المتكلم الوارد في النص الفرنسي إلى ضمير المتكلم في اللسان العربي كما سار على ذلك مجموع النقلة من غير استثناء، وإنما الأصلح أن ينقل إلى ضمير المخاطب، فنقول، قياسا على الترجمة التحصيلية:

أنت تنظر، إذن فأنت موجود؛

أو نقول قياسا على الترجمة التوصيلية (بحذف الموقع الأول للضمير المنفصل):

تنظر، إذن فأنت موجود

ولما فات المترجمين التفطن إلى المقتضى الخطابي الذي يميز الاستعمال اللغوي

العربي وإلى مناسبته للمقتضى التكلمي الذي يختص به الاستعمال اللغوي الفرنسي، فقد جاؤوا بصيغة لـ«الكوجيطو» تتفاوت في مضمونها وتأثيرها مع صيغته الأصلية؛ فمعلوم أن العناصر اللغوية، صوتا أو صرفا أو تركيبا أو دلالة أو تداولا، تضبطها قوانين التقابل فيما بينها، فتجعل لها بنيات تنتظم فيها وتأخذ هذه النبيات في التنوع والتداخل والترتيب بعضها فوق بعض، حتى تتسع للسان بتمامه، فيكون هو بنية البنيات، وهي التي اختصت باسم «النسق اللغوي»؛ ومعلوم أيضا أنه من قوانين هذا التقابل أن العناصر التي تقوم بنفس الوظيفة، قد تتباين فيما بينها لظهور بعض العلامات في بعضها دون بعض أو لندرة استعماله أو لوجود اعتبار سياقي فيه، فيقال عن عناصر البنية التي تتمتع بهذه العلامة أو هذا الاستعمال النادر أو هذا الاعتبار السياقي بأنها عناصر بارزة أو قل باصطلاح اللسانيين «موسومة»[14]، وعن عناصرها الأخرى أنها غير بارزة أو قل «غير موسومة».

وإذا تأملنا صيغ الكلام الثلاث: صيغة التكلم وصيغة الخطاب وصيغة الغيبة، بالاستناد إلى مقتضى الإبراز أو قل إن شئت «قانون الوسم»، وجدنا أن الصيغة غير البارزة في اللغة العربية هي صيغة الخطاب بحيث متى ورد بها الكلام، فإنه يؤخذ على الظاهر ويعد من المألوف، ومتى وردت مكانها الصيغتان البارزتان: صيغة التكلم أو صيغة الغيبة، فإن هذا الكلام تُفهم منه زيادة معنى ويحمل على وجه من وجوه التأويل.

ولما كانت صيغة التكلم التي جاء بها «الكوجيطو» في الأصل هي الصيغة غير البارزة في الفرنسية، فقد كان يجب نقلها إلى الصيغة التبليغية غير البارزة في العربية، وهي صيغة الخطاب؛ وحيث إنها نقلت، بموجب الميل إلى محاكاة بنية الأصل، إلى نفس الصيغة فيها، وهي على ما هي عليه من صفة البروز بالإضافة إلى العربية، فقد صارت تدعو السامع العربي إلى طلب الأسباب التي حملت المتكلم بـ«الكوجيطو» على الانصراف عن الصيغة غير البارزة ولو أن الناقل لم يكن يقصد هذا الانصراف لـِما فاته من إدراك لحقيقة تباين الصيَغ الكلامية بين الألسن.

وقد تقدم من قولنا في موضوع ضمير المتكلم المنفصل: «أنا»، ما يكفي لبيان

(14) مقابله الفرنسي: "marqué" وضده "non marqué" .

الزيادة في المضمون التي صحبت الترجمة التحصيلية لـ«الكوجيطو»، وذكرنا من هذه الزيادة ألوانا كثيرة كإثبات الذات ونفي الغيرية وإثبات الوحدانية، حيث كان المقابل الفرنسي: «je»، يخلو من هذه المعاني خلوا تاما؛ وحتى لو حذفنا هذا الضمير، واكتفينا بالفعل المصرف: «أفكر»، كما جاء ذلك في الترجمة التوصيلية، فإن هذا الفعل بصيغة المتكلم التي ورد بها يفيد زيادة معنى لا يفيدها في حالة وروده بصيغة المخاطب، ذلك أن نسبة الفعل إلى المخاطب يدخل فيها المتكلم والغائب معا، بينما نسبة الفعل إلى المتكلم نسبة خاصة لا يدخل فيها المخاطب ولا الغائب إلا بدليل أو قرينة، فالذي يقول: «أنظر»، يبدو وكأنه يخبر بشيء يخصه في المقام الذي هو فيه، بحيث لا يصح نقل هذا الشيء إلى غيره إلا إذا قام عليه الدليل، في حين أن الذي يقول: «تنظر» يبدو وكأنه يخبر بشيء يشارك فيه غيره في المقام الذي هو فيه، بحيث لا يصح نفي نسبة هذه الأشياء إليه إلا بدليل.

لهذا، فإن خصوصية صيغة التكلم للفعل: «أنظر»، قد تترتب عليها مقاميا من اللوازم ما لا يترتب على عمومية صيغة الخطاب للفعل: «تنظر»؛ فقد يبدو قائل «أنظر» مخصصا نفسه بالوصف الذي يعد فصلا مميزا للإنسان عموما، فيفهم السامع من هذا التخصيص معاني مقامية تختلف باختلاف القواعد الخطابية التي يفترض أن المتكلم قد أخل بها، ومن هذه المعاني الممكنة أنه أعقل من غيره، أو أن حظه من الإنسانية أوفر من حظ غيره أو أنه معجب بمقدرته الفكرية، وقس على ذلك نظائره من المقاصد الخفية التي قد يقرب أو يبعد إدراكها؛ أما الفعل: «تنظر»، في صيغة الخطاب، فهو يبدو من جانب المتكلم أشبه بملاحظة حـَدَثٍ منه بالإقرار بحقيقة يختص بها المخاطب، بحيث لا مجال لاندفاع المتلقي في أن يخرجها عن ظاهرها أو يفرع عليها لوازم مقامية قد توافق هذا الظاهر أو تخالفه، وقد ظهر أن مراد «ديكارت» من عبارته: «je pense»، لم يكن تقرير نسبة الفكر إلى ذاته، وإنما تقرير حقيقة الفكر عينه.

3.2.1.1 ـ عدم المناسبة الزمنية بين «أنظر» و«je pense»: الغالب كذلك في التبليغ العربي أن يستعمل المتكلم الصيغ الزمنية الفعلية التي تقترن بمدلولات عملية؛ وقد وضحنا في غير ما موضع أن أصول مجال التداول الإسلامي العربي، عقدية كانت أو لغوية أو معرفية، لا تنفك عن الصبغة العملية، حتى إن من حقائق هذا

المجال أن «العمل أسبق على العلم»، وأن «العلم لا يطلب حتى يقصد به العمل»، وأن «العلم لا يؤخذ إلا من العالم الذي يعمل بما علم»، وأن «العمل بالمعلوم يفضي إلى العلم بالمجهول» وما إلى ذلك.

وعلى هذا، فلا يمكن لـ«الكوجيطو» أن يجد له قرارا مكينا في مجال التداول الإسلامي العربي، ولا أن يندمج في مكوناته المعرفية والعقدية واللغوية، ولا أن يكتسب بفضل هذا الاندماج القدرة على إثمار إشكالات وأدلة توسع الآفاق الفلسفية لهذا المجال، ما لم تنتقل إليه آثار مبادئ هذا الأخير الراسخة في العمل.

وإذا نحن نظرنا في صيغ الفعل الزمنية الثلاث، وهي: «الماضي» و«المضارع» و«الأمر»، فبيِّن أن الماضي يدل على الفراغ من العمل، وأن المضارع يدل على الدخول فيه، والأمرَ على الإقبال عليه؛ والفارق بين المضارع والأمر هو أن المضارع، وإن أفاد اقتحام مجال العمل، فإنه لا يتعدى الإخبار عن هذا الاقتحام ووصف أعراضه ومسالكه، بينما الأمر يجاوز مرتبة الإخبار والوصف إلى مرتبة الإنهاض إلى العمل والحمل على سبله بحسب درجة الآمر في الاستعلاء، فإذا لم يبادر المتلقي في حينه إلى إتيان العمل المطلوب على الفور، نُسب ذلك إلى نزول درجة الآمر أو إلى ورود مانع، مع التسليم بأن المتلقي سوف يأتيه على التراخي، وما ذاك إلا لأن صيغة الأمر هي أصلا صيغة مستنهضة للهمة.

وإذا كان الأمر كذلك، فلا مناص لنا من إخراج «الكوجيطو» عن صيغته الزمنية الأصلية التي هي صيغة المضارع الواصفة إلى صيغة الأمر التي مقتضاها الإنهاض إلى العمل كما يلي:

انـظـرْ، فأنت موجود.

وما نكاد أن نقرر هذه الصيغة الجديدة لـ«الكوجيطو»، حتى يقوم إلينا من يقول معترضا: «لا نسلم هذا التحويل في الزمن، كيف والحال أن صيغة المضارع تفي بمدلول العبارة الفرنسية: «je pense»! ندفع هذا الاعتراض من الوجوه الآتية:

أ ـ أن الغرض من النقل التأصيلي لا يقف عند فهم المقصود من الأصل، وإنما يجاوز ذلك إلى الاشتغال بهذا المقصود داخل المجال الذي نقل إليه، ولا سبيل إلى ذلك إلا إذا سلك هذا المقصود المنقول طرق الاشتغال التي تسلكها المقاصد الأصلية،

علما بأن أحد هذه الطرق أن يصطبغ بالصبغة التي تميز هذا المجال، وهي في المجال الإسلامي، صبغة عملية

ب ـ إذا ثبت أن صيغة الخطاب هي الصيغة المتعارف عليها في التبليغ العادي، فلا صيغة زمنية أنسب لها وأخص بها من صيغة الأمر، ففعل الأمر لا يكون إلا في صيغة الخطاب ؛ وعلى هذا، فلما كان الغالب على المتكلم العربي أن يستعمل في كلامه صيغة الخطاب، فليس عجبا أن يكون الغالب عليه أيضا أن يستعمل صيغة الأمر؛ وإذا ثبت أن أنسب فعل لصيغة الخطاب في اللسان العربي هي: فعل الأمر، لزم أن يكون أنسب فعل لصيغة التكلم فيه هو الفعل المضارع، وأن أنسب فعل لصيغة الغيبة فيها هي الفعل الماضي، وهذه لطيفة لو تفطن إليها المترجمون، لجاؤوا في نقولهم بما يمدها بأسباب في الإثمار والتأثير تعلو درجة على ما حصلوه فيها.

ج ـ أن صيغة الأمر من «نظر»، أي «انـظُـرْ»، شاعت في الاستعمال العربي شيوع صيغة المضارع من «penser»، أي «je pense» في الاستعمال الفرنسي؛ فكما أن هذه العبارة الفرنسية اتسع تداولها حتى حملت وجوها مختلفة في الدلالة، لكنها تشترك كلها في معنى أساسي، وهو«التعلق بالذهن»، فكذلك لفظ «انظـرْ» اتسع في تداوله في العربية وحمل مدلولات عدة تشترك جميعها في معنى أساسي، وهو «الإقبال على الشيء»، فيقال: «انظر لي فلانا»، أي «ابحث لي عنه»، ويقال: «انظر في الأمر»، أي «تدبره»، ويقال: «انظر كيف»، أي «لاحظ كيف».

وعلى هذا، فإذا استخدم المترجم التأصيلي صيغة الأمر: «انظـرْ»، فإنه يكون قد وصل مدلول مقدمة «الكوجيطو» بصيغة راسخة في الاستعمال، فلا تلبث أن تجتمع إلى هذا المدلول وجوه هذا الاستعمال المختلفة، فتورِّثه قوة تداولية يترسخ بها ويتوسع توسعا؛ ومفاد هذا، أن السامع ما أن يُـلقَـى إليه بالقول: «انظـرْ»، حتى تخطر في باله هذه المعاني تَتْرَى نحو «الإبصار» و«البحث» و«التدبر» و«الملاحظة»، فتتهيأ نفسه لأن يبني عليها معاني غيرها تجعل هذا القول ألصق بالمأصول منه بالمنقول؛ ومن عَجَب أن تكون هذه المعاني الأولى التي لا تنفك عن استعمال «انظـرْ» في اللسان العربي، جزءا من المعاني الذهنية التي حمل عليها «ديكارت» القول: «je pense» وجعله أصلا فرَّع عليه القول: «je suis».

د ـ أن غاية «ديكارت» من «الكوجيطو» لم تكن إطلاعنا على حدث فلسفي

تأملي فحسب، بل كانت هي إعطاءنا صورة نموذجية لهذا الحدث؛ ومعلوم أن الحقيقة النموذجية هي عبارة عن الحقيقة السلوكية التي تستحق أن تحمل المتلقي على الاقتداء بها، وهذا يعني أنها أحث من غيرها على العمل، فالنموذج هو ما كان من السلوك يدعو الغير إلى العمل وفقه؛ فلا يكون الفارق بين الصيغة الأمرية والصيغة النموذجية إلا كالفارق بين القول والفعل، فالأولى تحمل على العمل بالقول، والثانية تحمل عليه بالفعل.

فإذا لجأت الترجمة التأصيلية إلى صيغة الأمر بوصفها تسد مسد النموذجية التي جاءت بها صيغة المضارع في الفرنسية، فإنها تكون قد استوفت «شرط الاعتبار» الذي يقوم في كل قول فلسفي حق؛ ولو أنها، على العكس من ذلك، استعملت صيغة المضارع، فواحد من أمرين: إما أن المتلقي يرى في المنقول وصفا لحالة وجودية أشبه بقصص يُقَصُّ عليه، وإما أن يرى فيه التفاتا إلى الذات أقرب إلى التعريض بالغير؛ وفي كلتا الحالتين، لا مجال لأن نتصور أن بين أيدينا تجربة فلسفية نموذجية، ففي الحالة الأولى، ليس في الحدث الموصوف أو قل بالأحرى «المقصوص» ما يجعل المتلقي العربي يشعر بأنه يعنيه كما عنى صاحبه، ولا أن عليه احتذاءه والإتيان بمثله، وفي الحالة الثانية، ليس في إظهار الذات إلا ما يجعل هذا المتلقي ينصرف عن الاستفادة من المنقول، هذا إذا لم يصر إلى أن ينعت صاحب هذا المنقول بما ينفي عنه وعن قوله كل نموذجية صالحة.

ونخلص مما سلف إلى أن الترجمة التأصيلية تُلزمنا بأن نترك النقل المشهور لمقدمة «الكوجيطو»: «je pense»، إلى العبارة العربية: «أفكر»، ونستبدل به نقلا يراعي مقتضيات مجال التداول العربي؛ وقد أوجب علينا هذا النقل تحويلات ثلاثة: أولها، تحويل معجمي اقتضى استعمال لفظ «النظر» مكان اللفظ الشائع: «التفكير»؛ والثاني، تحويل أسلوبي استلزم أن نبدل صيغة الخطاب بصيغة التكلم؛ والثالث، تحويل نحوي اقتضى أن نستعمل صيغة فعل الأمر مكان صيغة فعل المضارع، فأصبح المقابل التداولي العربي للجملة الأولى من «الكوجيطو» هو: «انـظـرْ».

الآن وبعد أن أنهينا كلامنا في مقدمة «الكوجيطو»، فلننعطف على النتيجة التي بناها عليها «ديكارت» وهي: «je suis»، ولننظر هل الاعتبارات التداولية تجيز لنا أن نستخرج نظير هذه النتيجة في اللسان العربي؟

2.1 ـ المقابل التأصيلي لنتيجة «الكوجيطو»

اعلمْ أن استخراج هذا النظير العربي يوجب علينا وضع معايير تضبط الطريق إليه.

1.2.1 ـ معايير ترك المقابل: «أنت موجود»؛ قد نحصي من هذه المعايير التي تمكننا من اختبار صحة المقابل: «أنت موجود» ثلاثة أساسية، وهي: «الاستعمال» و«الاستفادة» و«الاستنباط».

1.1.2.1 ـ معيار الاستعمال: من المعروف أن «être» في الفرنسية يستخدم بوجوه مختلفة أهمها: «الاستخدام الرابطي» و«الاستخدام الحملي»، مثلها في ذلك مثل الألسنة من الفصيلة الهندية الأوربية، فيكون وقوف «ديكارت» الطويل عنده واستثماره البعيد له داخلين في سياق التجاوب مع لغة الجمهور واستخراج إمكاناتها الفلسفية؛ وحسبنا شاهدا على هذا التوجه التداولي لـ«ديكارت» حرصه على أن يكتب باللسان الدارج الفرنسي في وقت لا اعتراف فيه إلا باللغة اللاتينية[15]، قائلا في آخر كتاب **المقال عن المنهج**: «لقد كتبت بالفرنسية طمعا في أن يفهم آرائي ذوو الفطر السليمة خيرا مما يفهمها الكلفون بالكتب القديمة»[16].

وإذا كان «ديكارت» محقا كل الحق في أن يتفلسف على قانون استعمالات لغته وعلى طريقة فهم جمهورها، فلا يحق للمترجم أن ينقل هذا التفلسف على مقتضاه الذي هو عليه في أصله، بل عليه أنه ينقله على قانون استعمالات المتلقي وعلى طريقة فهمه، وقد اتضح في موضعه بما لا يدع مجالا للمزيد أن الاستعمالات العربية تحذف معنى «الوجود» حذفا وتضمره إضمارا، حتى إذا وقع إظهاره فيها، صارت إلى شيء غث لا طلاوة فيه ولا سلامة.

وحيث إن الاستعمال العربي لا يقبل التصريح بالوجود في العبارة، فلا يليق بالمترجم أن يصرح به حتى ولو صرح به في الأصل، ولا يجوز له ذلك إلا إذا أخرج معنى «الموجود» من مستوى الاستعمال إلى مستوى وصف هذا الاستعمال كما هو الآن كلامنا فيه كأن يقول: «إن "ديكارت" يستنتج حقيقة الوجود من حقيقة التفكير»

---

(15) DERRIDA, J.: **Du droit à la philosophie**, pp.283-308.

(16) «ديكارت»، المصدر السابق، ص. 179.

أو يقول: «إن «ديكارت» يُفرِّع على القول: "انظـرْ"، القول: "أنت موجود"»؛ ولوأن هذا الوصف يؤدي مقصود «ديكارت» في رتبة من رتب الكلام التي تعلو على رتبة الاستعمال، فإن المترجم التأصيلي لا يمكن أن يكتفي به ولا أن يستهويه، لأن غايته ليست الإخبار بفلسفة الغير، وإنما الإنهاض إلى تفلسف الذات، وليس من طريق إلى ذلك إلا بحفظ مرتبة الاستعمال في لغة المتلقي حتى لو دعا هذا الحفظ إلى إحداث تغيير في المنقول، إن مضمونا أو شكلا؛ لذلك، يتعين عليه طلب عبارة عربية تضاهي العبارة الأصلية استعمالا حتى ولو اختلفت عنها في وجوه هذا الاستعمال، وتباينت في كيفيات استثمار هذه الوجوه بما يحقق إمكاناتها الفلسفية.

2.1.2.1 ـ معيار الإفادة: من الراجح أن السامع الفرنسي الذي يتلقى القول: «je suis»، يستفيد معنى لا يحضر بالضرورة في ذهنه عند تلقيه القول: «je pense»، أو حتى إذا حضر في ذهنه، فإنه لا يكون مستحضرا له بالقدر الذي يجعله في غنى عن أن يذكّـر به، أو لا يكون مستبينا له بالوجه الذي لا يفتقر معه إلى زيادة إيضاح أو لا يكون متيقنا منه بالدرجة التي تدفع كل حاجة إلى التصريح به؛ فيكون النطق بالعبارة الفرنسية: «je suis» إما إعلاما أو تذكيرا أو إيضاحا أو تقريرا، فينتفي عنها اللغو وتثبت فائدتها ثبوتا.

أما عن السامع العربي، فالراجح أنه حينما يتلقى قول القائل: «أنت موجود»، فإنه لا يستفيد معنى لا يخطر على قلبه عند تلقيه: «انظـرْ»، إذ لا يخاطَـب (بفتح الطاء) إلا الموجود؛ فهذا القول يفيده معنى «الوجود» من جهتين: جهة وجوده هو كسامع، فهو يعلم وجود نفسه بشهادة الحال الباطن، وجهة وجود المتكلم، فهو يعلم وجود المتكلم بشهادة الحال الظاهر، كما يعلم أن المتكلم عالم بوجوده هو المستمع بظاهر الحال وعالم بوجود ذاته بباطن الحال؛ وهذا يعني أن متلقي «انظـرْ» يكون متحققا تمام التحقق بمعنى «الوجود» كيفا وكما، فلا تكون به حاجة إلى التذكير به ولا إلى مزيد الإيضاح له، فضلا عن التقرير والإعلام.

فإذا أردفت الجملة الفعلية: «انْـظُـرْ»، بجملة ثانية ذات صيغة اسمية هي: «أنت موجود»، فإن السامع يجد بين يديه قولا لا يزيده علم شيء لم يكن يعلمه من القول الذي تقدمه، بل يجد أن ما يعلمه من هذا القول المتقدم بصيغته الفعلية أكثر فائدة من القول الذي يليه بصيغته الاسمية، فقد علم منه أنه موجود وأن المتكلم

موجود وأن المتكلم يعلم بوجود ذاته كما يعلم بوجود غيره، وكذلك علم منه أن إدراكه للوجود يكون بطريقين: إما بشهادة الحال الظاهر أو بشهادة الحال الباطن؛ أما القول: «أنت موجود»، بصيغته الخبرية، فلا يفيد إلا حكما بوجود المخاطَب من غير أن يقع له ضرورة التصديق به، على خلاف سابقه الذي يُنهض إلى هذا التصديق بفعل صيغته الأمرية؛ وعليه، فإذا قال المتكلم للسامع قولا فائدته دون ما يعلم درجات ودون ما كان المتكلم سببا في علمه به، فإن السامع لا محالة يصير إلى النظر إلى هذا القول على أنه هذر محض أو لغو فاحش، إلا أن يظن بصاحبه خيرا، فينسب قوله إلى المجاز كما لو أنه أخبر بشيء غير الوجود، وهذا ما لا ينفع إطلاقا في بيان صحة «الكوجيطو»، لأن القصد من ورائه هو إثبات الوجود وليس إثبات شيء غيره.

وإذا ثبت أنه لا يجوز في التداول العربي التصريح بوجود المخاطَب بعد القيام بالتوجه إليه وحمله على النظر بصيغة «انظُرْ»، لزم البحث عن معنى يلزم عن النظر ويكون التصريح به حاملا لفائدة لم يحصلها المخاطب من هذا القول أو حصلها ولكنه لم يطمئن إلى تحصيله أو حصلها ولكنه حمل مضمونها على الظن حيث كان ينبغي حمله على اليقين أو حصلها ولكنه تردد في قيمة ما حصل، إن ظنا أو يقينا، بحيث إذا نحن ظفرنا بهذا المعنى واهتدينا إلى صوغه في عبارة مواتية، فإن نقله إلى المخاطب سوف يفيده علما أو اطمئنانا أو تقويما أو يقينا.

3.1.2.1 ـ معيار الاستنباط: إذا كان «ديكارت» قد أنكر أن يكون «الكوجيطو» استدلالا صوريا على طريقة الأرسطيين، وادعى أن حصوله كان بطريقة حدسية، فإنه لم ينكر قط أن يكون طرفه الأيسر: «je pense» أصلا وطرفه الأيمن: «je suis» فرعا، بمعنى أن الوجود متفرع عن التفكير، ولا تفرع بغير استنباط، علما بأن **الاستنباط** هو مجرد استخراج شيء من شيء بغض النظر عن كميته وكيفيته، فلا التفات فيه لطوله أو قصره، ولا اعتبار فيه لصوريته أو لمضمونيته، فسواء قررنا أن يكون «الكوجيطو» برهانا طويلا أو سلمنا، على العكس من ذلك، أنه يكون انشكافا سريعا، فإنه لا يخرج عن صيغته الاستنباطية، فهو إذن استنباط، حدسا كان أو استدلالا.

وإذا تقرر أن لـ«الكوجيطو» طبيعة استنباطية، تيسر لنا التخفيف من حدة

الاختلاف الذي تعلق بهذه الطبيعة؛ فليس يمتنع أن ما يدركه الواحد بطريق «الحدس» قد يدركه غيره بطريق «الاستدلال»، فقد يتمتع الأول بفرط الذكاء أو قوة القريحة أو مواتاة الفكر أو رسوخ التجربة، فيقتنص المراد اقتناصا، بينما يُحرَم الثاني من هذه الصفات، فيتعب في تحصيله تعبا، بل يجوز أن تتوارد على الشخص الواحد بصدد الأمر الواحد حالتان، يكون في إحداهما متوسلا إليه بطول النظر، ويكون في الثانية محصلا له بأول النظر؛ أوقل إن البرهان والحدس نسبيان يختلفان باختلاف الأشخاص والأحوال والأوقات، ولا يبعد أن يكون «ديكارت» قد تقلب في «الكوجيطو» بين الطرفين تقلبا، والشاهد على ذلك أنه يقول بحدسية مضمونه مع تمسكه باستدلالية صورته؛ وإذا جاز أن يتوارد الاستدلال والانكشاف معا على المسألة الواحدة، فالراجح أنهما يشتركان في صفة واحدة على الأقل، بمعنى أن بينهما جامعا أدنى يتفرع عليه افتراقهما، وليس هذا الجامع إلا معنى «الاستنباط»، فمن حدَس استنبط ومن استدل استنبط ولو تحقق الأول بالاختصار وتحقق الثاني بالتطويل.

فيتبين مما أتينا على ذكره أن المقابل التداولي العربي لنتيجة «الكوجيطو»: «je suis»، ينبغي أن يكون ثمرة استنباط، قصر الطريق إليه أو طال وكيف لا! والتفلسف قام على مبدإ التدليل، فحيث لا تدليل لا فلسفة؛ ومن يقول بأنه حدس شيئا من غير تدليل، كان كمن يخرج من نطاق الفلسفة ويدخل في غيره؛ ولا صفة أبلغ في أداء معنى «التدليل» من الاستنباط، فلا يجب فيه البرهان ولا تمتنع فيه البداهة، وهذا هو عين مدلول «الاستنباط»؛ فلا يُقْبَل كنتيجة لـ«الكوجيطو» في النقل العربي إلا ما يمكن أن نستنبطه من مقدمته استنباطا؛ وإذا كان الأمر كذلك، ألا يجوز أن نستنبط من المقابل التداولي للمقدمة، وهو: «انْظُرْ»، مقابلا بصيغة الخطاب لنتيجة «الكوجيطو»، فنقول: «فأنت موجود»؟

اعلمْ أن الراجح في الاستنباط الطبيعي أن يكون المستنبَط منه بحالة تجعل المستنبَط يحصل منه بوجه لا يحصل به من غيره، بمعنى أن المستنبَط المقبول قبولا تداوليا يغلب عليه الاختصاص بالمستنبط منه ولا يكاد يعمم على سواه؛ ونحن إذا نظرنا في معنى «الوجود» كما يعرفه التداول العربي، وجدنا أنه يجوز أن يستنبط من مفهوم «النظر» كما أنه يجوز أن يستنبط من غيره، حتى إن سعة المستنبط منه قد تصل به إلى الاشتمال على نقيض «النظر» عينه، هذا على خلاف ما قرره «ديكارت» من أنه

لا يمكن أن يُستنبَط الوجود من «المشي» أو من «الأكل»؛ والسبب في ذلك أن الوجود في التداول العربي يشكل مقابلا صريحا للنظر، حتى كأنهما وجهان لحقيقة واحدة: أحدهما لغوي هو «النظر»، والثاني تجربي وهو «الوجود»، فيشترط الأول في ثبوته شهادة المقال، بينما يشترط الثاني في ثبوته شهادة الحال؛ وعلى هذا، فإن الجمع بينهما في «الكوجيطو»، بالإضافة للتداول العربي، كالجمع بين شهادتين: إحداهما مقالية والثانية حالية، فيكون جمعا بين جزء منطوق وجزء غير منطوق، والجزء المنطوق هو: «je pense» والجزء غير المنطوق هو: «je suis» ولو أنه تأدى بأصوات مخصوصة، إذ يظل أمرا لا يقال، لأن طبيعته غير لغوية ولا يقال إلا ما كان لغويا.

نخلص من ذلك إلى أن الموقف التداولي من العبارة: «أنت موجود»، يقضي باتخاذ أحد المسلكين: إما أن نقول بصفته الاستنباطية، فيلزمنا حينئذ أن نقر بجواز استنباط هذا الحكم من كل قول، كائنا ما كان، حتى ولو كان «لا تنظر»، وإما أن نقول بصفته الحالية غير المقالية، فيلزمنا إذذاك أن نحذف هذه العبارة ونقتصر على ما تقدمها وهو: «انْـظُـرْ»، فإن أُلقي بالقول: «انْـظُـرْ»، إلى أحد، فالحال يشهد بوجود المتلقي، فضلا عن وجود الملقي.

لقد توضح بما فيه الكفاية أن المعايير الثلاثة التي اتخذناها لتفريع النتيجة على المقابل العربي لمقدمة «الكوجيطو»: ««انْـظُـرْ»»، توجب علينا عدم بناء العبارة: «أنت موجود»، على هذا المقابل، نظرا لأنها مخالفة للاستعمال وخالية من الفائدة وغير مناسبة للاستنباط؛ فيتعين إذن طلب عبارة غيرها تكون موافقة للاستعمال وحاملة للفائدة وقابلة للاستنباط.

2.2.1 ـ معايير استخراج المقابل المناسب: لكي نحصل على العبارة البديلة عن «أنت موجود» التي ظهر عدم إمكان تفريعها الطبيعي على «انظـرْ»، نحتاج إلى إيراد معيار آخر نسميه «معيار التأسيس اللغوي».

1.2.2.1 ـ معيار التأسيس اللغوي: نورد مقتضى هذا المعيار البنائي كما يلي:

> **إذا تعذرت الاستفادة من المعنى الاصطلاحي للفظ مخصوص، فإنه يصار إلى طلب الاستفادة من معناه اللغوي، ولا يصار إلى طلب لفظ غيره، حتى تتعذر هذه الاستفادة اللغوية.**

واضح أن هذا المعيار يوجب أن نميز في التعامل مع المقابلات العربية بين طورين متكاملين: أحدهما «الاشتغال بالمدلول الاصطلاحي»، والثاني «الاشتغال بالمدلول اللغوي»؛ فإذا ظهر أن الاشتغال بالمدلول الاصطلاحي مثمر فلسفيا، استعنا بالمدلول اللغوي لزيادة هذا الإثمار، ولا ننصرف عنه إلا بدليل يثبت عدم فائدته أو يثبت ضرره على المدلول الاصطلاحي؛ أما إذا ظهر أن الاشتغال بالمدلول الاصطلاحي غير مثمر أو أنه ضار بالقدرة على التفلسف، توسلنا بالمدلول اللغوي لإخراجه من هذا العقم أو صرف هذا الضرر عنه؛ فإن تعذر ذلك، انصرفنا عن هذا المدلول الاصطناعي وانكببنا على النظر في المدلول الطبيعي نستخرج ما فيه من دفين الإمكانات الفلسفية، حتى إذا تأبى علينا ذلك كلية، طلبنا لفظا جديدا يدخل في نفس الحقل الدلالي، متبعين في الاشتغال به نفس النهج، ولا نترك هذا الحقل المشترك إلى غيره، حتى نتناول بالنظر جميع الألفاظ التي يشتمل عليها والتي تقترن اقترانا باللفظ الأول.

ومتى توسلنا بهذا المعيار في تحقيق لفظ «الوجود» الذي يوجب «الكوجيطو» استنباطه من لفظ «النظر»، جاز لنا أن نطلب الاستفادة من المعنى اللغوي للفظ «الوجود» بعد أن ثبت بما لا يدع للشك مجالا أن معناه الاصطلاحي لا يمكن أن يثمر تفلسفا نافعا عند المتلقي العربي؛ لذا، فنحن ماضون الآن إلى بيان كيف أن لفظ «الوجود» يحمل معنى لغويا لا ينطوي على إمكانات فلسفية فحسب، بل إنه يتدارك الحقائق الفلسفية التي فاتت وجهه الاصطلاحي بطريق تبقي على مقتضيات الاستعمال والإفادة والاستنباط.

من المعروف أن «الوجود» مصدر من الفعل: «وَجَدَ» (بفتح جميع حروف هذه الكلمة)؛ ولكي نتبين خصائص معناه اللغوي، نستعين بالطريق الطبيعية في التعريف، وهي: «طريق التعريف بالمقابل».

اعلم أن الفعل: «وجد»، يضاد الفعل: «فقد»، فكل موجود هو غير مفقود، وكل مفقود هو غير موجود، ويقال: «فقد الشيء»، بمعنى أضاعه، ولا إضاعة بغير شيء **محصل** وقع عليه هذا الفعل؛ كما يقال: «حصّل الشيء»، بمعنى أدركه أو ظفر به، ولا ظفر بغير شيء وقع **الطلب** له، فيكون الموجود هو الشيء الذي بقي بعد الظفر به على إثر طلب معين، فيكون الموجود لغة جامعا لمعان ثلاثة:

أ ـ الطلب، وهو التوجه إلى شيء مخصوص.

ب ـ الإدراك، وهو الظفر بالشيء المطلوب.

ج ـ الحفظ، وهو صون حال تحصيل المطلوب أو قل حفظ الشيء المظفور به.

أو قل بإيجاز لا يوجد إلا ما طُلِب وأُدْرِك وحُفِظ.

وإذا ظهر أن «الموجود» لغة هو: «المطلوب المدرك المحفوظ»، احتجنا إلى أن نعرف هل «الموجود» بهذا الاستعمال يمكن أن يُوصَل بـ«النظر» كما جاء في مقدمة «الكوجيطو» بحيث يصح استنباطه منه مع حصول الفائدة من هذا الاستنباط؟ فواضح أن «الكوجيطو» الأمري: «انظر، فأنت موجود»، يصير بموجب الرجوع إلى المدلول اللغوي للفظ «الوجود» مرادفا للقول التالي:

انـظـُـرْ، فأنت مطلوب مدْرَك محفوظ» (لنسمه «الصيغة المفعولية اللغوية لـ"«الكوجيطو"»).

قد تكون الفائدة حاصلة من هذا القول، حيث إن معاني «الطلب» و«الإدراك» و«الحفظ» لا يتضمنها مفهوم «النظر» تضمنا يسبق إلى فهم المتلقي، وإنما يستفيدها من النتيجة كمعان زائدة على المعلومة له، إلا أن هذه الفائدة لا تكتمل عنده، لأنه يحتاج إلى معرفة وصل النتيجة بالمقدمة، أي إلى تحديد الوجه الذي تم به استنباط الأولى من الثانية، لكن ذلك لا يتأتى له مهما بذل من جهد في تحصيله، فكيف يمكنه أن يصل بين معنى «إنهاضه إلى النظر» وبين معنى «كونه محلا للطلب والإدراك والحفظ»، فيخفى عليه الأمر خفاء؛ وهكذا، فإن القول المذكور، وإن حمل فائدة ما، فإنه خفي الاستنباط.

2.2.2.1 ـ معيار قلب المفعولية إلى الفاعلية: إذا بحثنا عن سبب هذا الخفاء في الاستنباط، وجدناه قائما فيما يمكن أن نسميه بـ«قلب وظيفة الفاعلية إلى وظيفة المفعولية»؛ ومقتضى هذا القلب الوظيفي «أن يكون مضمون قولك مفضيا إلى إثبات الفاعل، فتطوي هذا الطور وتجعله يفضي إلى إثبات المفعول» كقول القائل: «لقد فكرت، فأخذني الفكر»، بدل أن يقول: «لقد فكرت فاستغرقت في الفكر»؛ وإذا كان القلب في هذا المثال قريبا يسهل على المتلقي إدراكه، فإنه في مثال «الكوجيطو» بعيد قد يتعب المتلقي في تبينه تعبا، وقد لا يصل إلى تبينه ولو بطول التأمل، وذلك لميل طبيعي إلى استبعاد أن يقع فعل الفاعل على الفاعل.

وإذا صححنا في عبارة «الكوجيطو» المفعولي اللغوي السابق القلب الذي وقعت فيه، فإنها تتخذ الصورة التالية:

انـظـُرْ، فـأنـت طـالـب مـدرِك حـافـظ (وهـي «الـصـيـغـة الـلـغـويـة الـفـاعـلـيـة لـ"الكوجيطو"»)

وهاهنا يبدو أن ما خفي من الاستنباط في عبارة «الكوجيطو» السابقة يأخذ في الظهور في هذه الصورة الجديدة؛ فمن ينظر لا ينظر عبثا، وإنما ينظر، طلبا لشيء مخصوص، فالذي ينظر إلى شيء محسوس، فهو يطلب رؤية هذا الشيء، والذي ينظر في أمر معقول، فهو يطلب تبين هذا الأمر؛ كما أن من ينظر، قد يدرك مطلوبه، رؤية أو تبينا؛ ومتى أدركه، فإنه قد يتولاه بالحفظ، حتى لا يضيع من يده أو يذهب عن عقله؛ ومعنى هذا، أن من يقول لغيره: «انـظـُرْ»، فقد لزم عن قوله أنه يدعوه إلى النهوض إلى الطلب والعمل على نيل المطلوب وعلى حفظه متى ناله.

3.2.2.1 ــ معيار الاختصار: فبفضل نقل المفعولية إلى الفاعلية، صارت المعاني الثلاثة: «**الطلب**» و«**الإدراك**» و«**الحفظ**»، راسخة في الاستعمال وحاملة للإفادة وقابلة للاستنباط من القول: «**انْظُرْ**»، غير أن هذه المعاني، وإن قامت بهذه الشروط الثلاثة، فإن إيرادها مجتمعة في النتيجة يبدو مخلا بمعيار آخر يجب العمل به في كل ترجمة تأصيلية كما تقدم بيانه، وهو: «الاختصار»، فالنتيجة: «أنت طالب مدرك حافظ» عبارة مطولة تنأى بنا عن خفة «الكوجيطو» في أصله، فيتعين علينا ردها إلى عبارة أقصر منها توفي بغرضها على الوجه الأتم؛ والحق أن الظفر بهذه العبارة القصيرة أمر في غاية اليسر، فقد ذكرنا أن القول: «أنت طالب مدرك حافظ» متفرع بواسطة قلب المفعولية إلى الفاعلية من القول: «أنت مطلوب مدرك محفوظ» الذي هو المدلول اللغوي للقول: «أنت موجود»، فإن نحن قمنا بقلب هذا القول الأخير من صيغة المفعول إلى صيغة الفاعل كما فعلنا مع مدلوله اللغوي، حصلنا على العبارة القصيرة المطلوبة، وهي بالذات: «أنت واجد»، **فالواجد** هو من كان طالبا لشيء مخصوص ومدركا لما طلبه وحافظا لما أدركه، وحيث إن معاني «الطالب» و«المدرِك» «الحافظ» لازمة عن معنى «الناظر»، فقد صار المعنى الجامع لها، وهو: «الواجد»، لازما كذلك عن معنى «الناظر»، ومن هنا نحصل على الصورة التالية لـ«الكوجيطو» اللغوي، وهي:

انـظـُـرْ، فـأنـت واجـد (وهـي «الـصـيـغـة الـفـاعـلية الـلـغـويـة المختـصـرة لـ"الكوجيطو"»).

4.2.2.1 ـ **معيار التناسب**: الراجح أن المستمع يتلقى هذه الصيغة المختصرة بالقبول لظهور الوجه الذي تقتضي به المقدمة العلم بالنتيجة أو قل لظهور وجه الاستنباط، لكن هذا الوجه الاستنباطي الذي يجمع بين المقدمة والنتيجة مع ظهوره، قد وقع فيه الإخلال بـ«شرط التناسب»، إذ أن المقدمة جملة فعلية، بينما النتيجة جملة اسمية، فيتوجب علينا وضع صيغة لـ«الكوجيطو» تستوفي هذا الشرط، بحيث تكون هذه الصيغة هي:

انـظـُـرْ، فتجد أنت.

5.2.2.1 ـ **معيار التعادل**: بيِّـن أن استيفاء شرط التناسب يزيد علاقة الاستنباط بين المقدمة والنتيجة ظهورا، فتكون هذه الصيغة أفضل من سابقتها، غير أنها تخل بـ«شرط التعادل» بين الجملتين المتناسبتين، فالمقدمة تتكون من لفظ واحد، بينما النتيجة تتكون من ثلاثة ألفاظ، وقد نقيم هذا التعادل بينهما متى أضفنا لفظا ثانيا إلى المقدمة وغيّرنا موقع ضمير المخاطب كما يلي:

انـظـُـر أنت، فتجد أنت.

لكن هذه الصيغة المتعادلة، وإن زاد فيها ظهور الاستنباط، فإن الفائدة فيها تزيد عن القدر المطلوب في «الكوجيطو»، فلا تخبرنا بتضمن النظر للوجود، بل تخبرنا بأن نسبة الوجود إلى المخاطب متضمنة في نسبة النظر إليه؛ وهذا يعني أنها تخصص الوجود والنظر بالمخاطب، فيجوز أن يرد عليها من الاعتراضات ما أوردناه على الصيغ المتداولة لـ«الكوجيطو» التي تصدّر الفعل في المقدمة بـ«أنا» من تثبيت للذات ونفي للغيرية وإثبات للوحدانية.

وحتى ندفع عنا جملة هذه الاعتراضات، ينبغي أن نقوم بشرط التعادل، لا بطريق الزيادة، وإنما بطريق النقصان، فنحذف ما زاد في أحد الطرفين، وبيّـن أن ضمير المخاطب المنفصل: «أنت»، هو اللفظ الزائد في الطرف الثاني، فيتعين إذن إسقاطه، ونحصل بذلك على صيغة «الكوجيطو» الآتية:

انـظـُـرْ، فتجد.

لكن مع حذف ضمير المخاطب، لا نستوفي شرط التعادل على تمامه، حيث إن النتيجة: «فتجد»، تقع جوابا لطلب هو: «انظر»، ومتى وقعت هذا الموقع النحوي، فإن الفاء التي تدخل على الفعل: «تجد»، في هذه النتيجة، تكون زائدة، فيجب إذن حذفها، بحيث تصبح صيغة «الكوجيطو» هي:

انـظـُـرْ تجد (وهي بالذات «الصيغة التأصيلية لـ"الكوجيطو"»).

فيلزم أن هذه الصيغة متناسبة وواردة بصيغة الفاعل ومتعادلة ومختصرة، فضلا عن أن تركيبها النحوي راسخ في الاستعمال ومضمونها الدلالي جليل الفائدة، وبنيتها المنطقية متمكنة في الاستنباط.

وإذا توصلنا إلى هذه الصيغة النهائية لـ«الكوجيطو» بواسطة تحويلات متتالية ومختلفة، فقد تبين أننا لم نأت هذه التحويلات بطريق التشهي والتحكم، وإنما بطريق معايير محددة ومبادئ مقررة وأحكام مدللة؛ ونحن لا نجانب الصواب إن قلنا بأن الترجمة التأصيلية، على بلوغ التحويل فيها نهايته، هي أكثر مراعاة لأسباب الضبط والتعليل في النقل من الترجمة التحصيلية والترجمة التوصيلية، فالأُولَى لا ضبط فيها إلا إسقاط مقتضيات لغة على مقتضيات لغة أخرى، وهذا هو عدم الضبط عينه، والثانية لا تعليل فيها إلا ما كان من الاستناد في بعض عمليات الحذف إلى خصوصية بعض الأصول التداولية، لاسيما اللغوية منها والعقدية.

والقول الجامع في هذا المقام هو أن معايير «الاستعمال» و«الإفادة» و«الاستنباط» الثلاثة التي توسلنا بها في تحديد الفرع الذي نبنيه على الأصل: «انـظُـرْ»، أظهرت أن عبارة «أنت موجود» في استعمالها الاصطلاحي لا يمكن أن تكون هي هذا الفرع المطلوب، ثم إن «معيار التأسيس اللغوي» دعانا إلى الرجوع بهذه العبارة الاسمية إلى استعمالها الطبيعي، كما أن «مبدأ قلب الوظيفة» جعلنا ننقل الخبر فيها من صيغة المفعول إلى صيغة الفاعل، أي «أنت واجد»؛ وبفضل استيفاء شرطي التناسب والتعادل، أمكن ردها إلى لفظ واحد هو الفعل المصرف المجزوم: «تجد»، بوصفه جوابا على طلب هو: «**انـظـُـرْ**»؛ وهكذا، تخلصت لنا الصيغة النهائية لـ«الكوجيطو»، وهي: «**انظر تجد**»، فهي بالذت المقابل التأصيلي العربي للعبارة الفرنسية: «je pense, donc je suis».

2 ـ مقتضيات اختبار القوة الفلسفية للمقابل التأصيلي لـ«الكوجيطو»

إذا كنا قد بلغنا مرادنا في الحصول على الترجمة التأصيلية لـ«الكوجيطو» من جهة مراعاة الضوابط التداولية فيها، فإننا مازلنا نحتاج إلى أن نمتحن هذه الترجمة من جهة الغرض الفلسفي المتوخى منها، وهو تقوية أسباب التفلسف وإنهاض همة المتلقي إلى طلبها؛ ولكي نمتحن القوة الفلسفية لهذا المقابل التأصيلي لـ«الكوجيطو»، نضع معيارين اثنين هما:

أولهما، معيار الإمداد: مقتضاه أن يكون المقابل التأصيلي ممدا لغيره، ولا يتحقق هذا المقابل بالإمداد حتى يفتح في الأصل المنقول منه نفسه، طريقا في التفلسف يجدد بدرجة مخصوصة ما ورد فيه من إشكالات فلسفية واستدلالات منطقية.

والثاني، معيار الاستمداد: مقتضاه أن يكون المقابل التأصيلي مستمِدا (بالكسر) من غيره، ولا يتحقق هذا المقابل بالاستمداد حتى يتوسل في ذلك بأسباب التفلسف التي تحملها أصول مجاله التداولي.

بناء على هذين المعيارين، نشتغل بتمحيص القوة الفلسفية لهذا المقابل بعد أن محصنا قوته التداولية، فنبتدئ بالنظر في هذا المقابل من جهة معيار الإمداد الذي يوجب أن يكون نافعا للمنقول، ثم ننتقل بعد ذلك إلى النظر فيه من جهة معيار الاستمداد الذي يوجب أن يكون منتفعا بالمأصول.

1.2 ـ تطبيق معيار الإمداد على المقابل التأصيلي

اعلمْ أن من مظاهر التجديد الفلسفي في «الكوجيطو» التي تجلى بها المقابل التأصيلي له ثلاثة أساسية هي: «التصحيح» و«التوسيع» و«التوحيد».

1.1.2 ـ مظهر التصحيح: لقد ذكرنا في مواضع مختلفة أن «ديكارت» يقرر أن «الكوجيطو» هو ثمرة حدس حقيقي، بينما صورته التركيبية تظهر أنه نتيجة استدلال صحيح، إذ أن وجود الحرف: «donc»، أي «إذن» فيه، يوجب أن يكون الطرف السابق على هذا الحرف بمنزلة المقدمة والطرف اللاحق بمنزلة النتيجة، فتثبت استدلاليته.

ومن غير ما حاجة إلى تكرار ما قلناه بصدد التكافؤ الممكن بين «الحدس» و«الاستدلال» من حيث إن ما أُدركَ بطريق الحدس، قد يدرك بطريق الاستدلال، نقول بأنه كان بإمكان «ديكارت» أن يصرف الالتباس الذي شاب صيغة «الكوجيطو»، ويجعل له بنية تظهر حدسيته، مادام مصرا عليها، ذلك أن المقابل التأصيلي لـ«الكوجيطو»: «انْـظُـرْ تجد» يبين لنا كيف يمكننا أن نستخرج هذه البنية، فقد جاءت بنية هذا المقابل مكونة من طلب في صيغة الأمر يتلوه جواب في صيغة المضارع؛ ومن المقرر عند النحاة أن هذه البنية تنطوي على محذوف هو أداة الشرط: «إن»، وفعلها، فيكون أصلها هو:

انْـظُـر، فإن تنظر، تجد.

فهناك إذن تلازم منطقي بين العبارة ذات المضارع المجزوم الواقع بعد الطلب، والعبارة الشرطية المصدرة بـ«إن»، ومعلوم أن الجملة الشرطية تنبني على مبدإ تعليق شيء على آخر، وقد يتخذ هذا التعليق فيها صورا مختلفة منها «التعليق الجوابي» و«التعليق الجزائي»، إلا أن هذه الصور المختلفة تشترك كلها في صفة «اللزوم»، إذ يكون الشرط بمنزلة الملزوم والمشروط بمنزلة اللازم؛ فهذا اللزوم الشرطي عينه هو الذي بمقدوره أن يقوم بتعليق مقدم «الكوجيطو» على تاليه، من غير أن يخلع عليه بنية استدلالية بالمعنى القياسي، فيصح حينئذ ادعاء «ديكارت» بأن «الكوجيطو» حاصل بطريق الحدس، وتكون الصورة اللزومية لـ«الكوجيطو» في اللغة الفرنسية هي التالية:

si je pense, alors je suis

فهذه العبارة مثلها مثل أية عبارة طبيعية، إذ يتبادر معناها إلى الذهن بمجرد التلقي لها، أي أنها عبارة لا يتوقف فهمها على بناء استدلالي يركب بعضه فوق بعض؛ والفارق بينها وبين الصورة المعلومة لـ«الكوجيطو»، أي «je pense, donc je suis» كالفارق بين العبارة الموصوفة والعبارة الواصفة، فالأولى تنتمي إلى المستوى الأول من اللغة، في حين تنتمي الثانية إلى المستوى الثاني منها، لأنها تتخذ من المستوى الأول موضوعا لها، فتكون وسائلها ذات إجرائية صناعية، على خلاف وسائل الأولى التي تكون ذات فاعلية تداولية، وتظهر هذه الصناعية بوضوح متى صغنا عبارة «الكوجيطو» على الوجه التالي:

إن القضية: «je pense»، تنتج عنها القضية: «je suis».

ومن هنا يتبين أن صناعية صيغة «الكوجيطو» الفرنسية هي التي أخفت الحقيقة التداولية الحدسية التي تظهرها العبارة الشرطية له.

وهكذا، فبفضل البنية الشرطية التي يستند إليها المقابل التأصيلي لـ«الكوجيطو»، استطعنا أن نتبين الوجه الذي يمكننا به تصحيح الخطإ المقولي الذي وقعت فيه الصياغة الفرنسية لـ«الكوجيطو»، فبدل أن يعبر «ديكارت» عنه بجملة مبلغة لمضمونه، عبر عنه بجملة واصفة لهذا المضمون، وشتان بين التبليغ والتوصيف؛ لذا، وجب إخراجه من الصياغة التوصيفية إلى الصياغة التبليغية، وهي وحدها التي يمكن أن يتحقق فيها ما أراده «ديكارت» لـ«الكوجيطو» من أوصاف الوضوح والتميز والحدس.

2.1.2 ـ مظهر التوسيع: ينهض المقابل التأصيلي بتوسيع «الكوجيطو» من جهتين: «جهة مدلول الوجود» و«جهة مدلول الضمير».

1.2.1.2 ـ التوسيع من جهة مدلول الوجود: إننا نعلم أن النقلة جعلوا لفظ «الوجود» مقابلا للفظ «être» الفرنسي، محتذين حذو أسلافهم في استعماله في مقابل كلمة «einai» اليونانية، غير أن الترجمة التأصيلية لـ«الكوجيطو» تكشف لنا عن أن «الوجود» لا يقابل معنى «être» كما ساد بذلك الاعتقاد عند المتفلسفة والنقلة جميعا، وإنما يقابل، على الحقيقة، معنى «avoir»؛ وبيان ذلك أن لفظ «الوجود» الذي أوردناه في استعماله اللغوي، لا الاصطلاحي، في نتيجة «الكوجيطو» من هذه الترجمة، مشتق من الفعل: «وَجَدَ»، ومعناه: «حصل» أو «أدرك» أو «نال» أو «ظفر»، وكل هذه الألفاظ وغيرها من جنسها تفيد معنى «مَلَكَ»، فيكون «الواجد» مالكا و«الموجود» مملوكا، فمن يقول: «أنا موجود»، كما في الترجمة التحصيلية أو التوصيلية لـ«الكوجيطو»، لا يتبادر من قوله أنه أفاد: «أنا كائن» كما يتوهم النقلة، مخالفين بذلك المقتضى اللغوي، وإنما يتبادر منه، على الأصح، أنه قصد: «أنا مملوك لغيري»؛ وعليه، فقد أخطأ المتقدمون والمتأخرون في حصر معنى «الوجود» في الدلالة على حال الثبوت، وترك دلالته على امتلاك الثبوت.

وإذا ظهر أن الوجود ليس حالة فحسب، بل هو أساسا ملكة، لزم أن يكون ما يدرك منه على مقتضى الحال قابلا لأن يدرك على مقتضى الملك، فحيثما يصح أن

أقول: «أنا كائن»، يصح لي كذلك أن أقول: «أنا واجد»، فقولي: «أنا كائن»، يرادف في معناه قولي: « أجد كياني»، أو بتعبير مختصر: «أجدني»، أي «أجد نفسي»، فتكون العلاقة بين «الكائن» و«الكينونة» علاقة ملك صريحة لا علاقة حال خفية؛ وقد نستفيد من مقتضى الملكية أنها تشمل الأعراض، فضلا عن الجواهر، ومن الأعراض الأحوال ذاتها، فالحال قد يكون مملوكا كما يكون المتاع مملوكا، ولا نستغرب أن يوضع للحال المملوك اسم خاص هو «المقام» ، فكل من ملك حالا، صار له مقاما، إذ يغدو بمقدور صاحبه أن يرسله أو يمسكه، حتى إننا لو فرضنا أن «الكينونة» حالة ثبوتية كما هو مقرر في الاستعمال الاصطلاحي للفظ «الوجود»، لم يمتنع من أن نعدها حالة مملوكة، فتصير داخلة في مفهوم «الوجود» على مقتضى الاستعمال اللغوي الطبيعي.

ولا يختص مبدأ استبدال الملك بالحال باللفظ العربي: «الوجود»، بل هناك من اللغات الأوربية الهندية التي تستعمل الأفعال المساعدة ما يقوم باستخدام اللفظ الدال على الملك حيث يستخدم غيره اللفظ الدال على الحال والعكس بالعكس، كأن يقول الفرنسي: «j'ai faim» (المقابل الحرفي: «عندي جوع»، أي «في ملكي الجوع»)، ويقول الإنجليزي: «I am hungry» أو يقول الألماني: «ich bin hungrig» (المقابل الحرفي: «بي جوع»، أي «حالي الجوع»).

وإذا صح أن معنى«الملكة» ومعنى «الحالة» متكاملان متداخلان، صح معه أيضا أن المقابل التأصيلي لـ«الكوجيطو» الذي جاء على مقتضى «الملكة» يتكامل ويتداخل مع الصيغة الفرنسية لـ«الكوجيطو» التي جاءت على مقتضى «الحالة»، فيكون هذا التكامل والتداخل بمنزلة توسيع لمدلول «الكوجيطو»، فلا يفهم على وجه الحال فقط، بل يصير مفهوما كذلك على وجه الملك كأن صيغة «الكوجيطو» الفرنسية: «je pense, donc je suis» تنبني على صيغة أصلية مقدرة هي: «je pense, donc j'ai un être»؛ وإذا اتسع «الكوجيطو» من هذه الجهة، انفتحت فيه آفاق استشكال حقيقة «الملك» واستشكال تداخلها مع حقيقة «الحال».

2.2.1.2 ـ التوسيع من جهة مدلول الضمير: إننا نعلم كذلك أن عبارة «الكوجيطو» الفرنسية جاءت بضمير المتكلم وحده، بمعنى أن الإنسان عند «ديكارت» لا يدرك وجود ذاته إلا على مقتضى صيغة التكلم، وقد غلب هذا المنزع

التكلمي على الفلسفة الغربية بصفة عامة، حتى إنه لا حقيقة من حقائقها إلا وتقررت من جهة المتكلم بها وحده.

وعندنا أن هذا المنزع تضييق للممارسة الفلسفية، نحتاج إلى التخلص منه حتى تتسع آفاقها، ذلك أن ما يتقرر من جانب المتكلم، قد يتقرر كذلك من جانب المستمع كما أن ما يدرك على جهة الإلقاء، قد يدرك أيضا على جهة التلقي؛ فالذي يعلم بتفكيره وهو يتكلم، قد يعلم بهذا التفكير وهو يستمع، والذي يعلم بوجوده وهو يُـلقِـي القول، قد يعلم بهذا الوجود وهو يتلقى القول، بحيث يسد الاستماع مسد الكلام ويقوم التلقي مقام الإلقاء فيما تقرر من المعاني والدعاوي الفلسفية؛ والواقع أن مبدأ التكافؤ بين التكلم والاستماع يشهد له اختلاف الممارسة بين الألسن، فمنها ما تغلب فيه صيغة التكلم، ولا يصار فيه إلى صيغة الخطاب إلا بدليل، ومنها ما تغلب عليه صيغة الخطاب، فتكون هي الصيغة العامة للتبليغ ولا يقع فيه اللجوء إلى صيغة التكلم إلا عند اقتضاء مقام الكلام لفائدة مخصوصة زائدة على المتعارف للجمهور.

وعلى هذا، يكون المقابل التأصيلي الذي ورد في صيغة المخاطب قد فتح باب توسيع «الكوجيطو» لكي تشمل فائدته الفلسفية الألسنة التي اشتهرت بالتوسل في التبليغ بصيغة الخطاب؛ فالذي يتلقى في مقام مخصوص طلبا بأن يَـنظُـر، يعرف أن هذا النظر مطلوب منه وليس من سواه، فيتحقق من أنه متعلق به وحده في هذا المقام ، كما أن من يتلقى، على هذا الطلب في سياق معين، الجواب بأنه سيجد شيئا، يعلم أن هذا الوجود جواب لطلب اختص به، فيتحقق من أن الوجود هو أيضا متعلق به وحده في هذا السياق.

وقد لا نغالي إن ادعينا بأن الأصل في الكلام هو صيغة الخطاب، وليس هو صيغة التكلم كما يغلب على الظن؛ ودليلنا على ذلك أن التكلم نفسه لا يتم إلا عن طريق الخطاب، فكأن المتكلم ينشق إلى ذاتين اثنتين: إحداهما تخاطب الأخرى؛ فمن يقول في «الكوجيطو»: «أفكر» أو «أنا موجود»، فهو يتحدث إلى نفسه كما لو كانت قد انفصلت عنه وواجهته من موقع غير موقعه أو كانت قد تفرعت إلى فرعين اثنين: المتحدِّث والمتحدَّث إليه، وإلا فما فائدة ظهور «الكوجيطو» في صورة كلام منطوق ومسموع، فلا يتكلم إلا من يريد أن يُسمع غيره أو يُسمع نفسه باعتبارها غيرا؛ وظاهر أنه في كلتا الحالتين، تثبت صيغة الخطاب.

وربَ معترض يقول بأن «الكوجيطو» على مقتضى الخطاب، يكون مداره على إثبات وجودين: وجود المتكلم ووجود المخاطب، في حين أن «الكوجيطو» على مقتضى التكلم لا يدور إلا على المتكلم؛ وجوابنا على هذه الاعتراض أن الضربين من «الكوجيطو» في هذا الإثبات سيان، فإما أن يدورا معا على ذات واحدة أو على ذاتين؛ فإن كان الأول، فإن الذات الثانية تعد مضمرة فيهما، فهي في «الكوجيطو» الخطابي ذات المتكلم، بينما هي في «الكوجيطو» التكلمي ذات المخاطب، فلا يتكلم من يتكلم إلا ليُسْمِع غيرا، ذاته كان أو سواها، وإن كان الثاني، فإن إحداهما تعد أصلا والأخرى فرعا، ففي «الكوجيطو» الخطابي، يكون المخاطب هو الأصل والمتكلم هو الفرع، بينما في «الكوجيطو» التكلمي، يكون المتكلم هو الأصل والمخاطب هو الفرع .

وهاهنا دقيقة من الدقائق فاتت الفلسفة المنقولة، وهي أن «الوجود»، تحققا وتعرفا، ليس صفة، وإنما هو، على الأصح، **علاقة**، فالوجود لا يعانَى ولا يُدرَك من جانب واحد، وإنما يعانى ويدرك من جانبين؛ فقد اتضح أن الوجود بموجب معناه اللغوي ليس حالة، وإنما ملكة، ومقتضى الملكة أن يجتمع شيئان فيما بينهما على جهة حيازة أحدهما للآخر، كما اتضح أن كلام المتكلم يتعلق أصلا بغيره، سواء كان هذا الغير نفسه أو شخصا سواه، فيحصل إدراكه لوجوده عن طريق كلامه من خلال إدراك الغير لهذا الكلام؛ وبذلك يكون «الوجود» حقيقة لا بد أن يشترك فيها اثنان على الأقل: الذات والغير، وهنا يجب التنبيه على أن ما نقرره بصدد «الوجود العلاقي» لا صلة له بما يقال في «الوجود الرابطي»، فهذا لا يزيد عن كونه يقوم بدور نسبة الخبر إلى المبتدإ، أي ينهض بوظيفة الإسناد النحوي وحدها، بينما ذاك هو وجود حملي صريح، ووصفه المميز له هو أنه حمل يجمع بين طرفين، بحيث لا يمكن أن يقوم هذا الحمل بواحد منهما من دون الآخر، فلا واجد إلا مع موجود، ولا إدراك للوجود إلا مع إدراك الغير له.

3.1.2 ــ مظهر التوحيد: نعلم أن «ديكارت» وضع مجموعة من الأدلة تثبت ثلاثة أصناف من الوجود: «وجود الذات» و«وجود الإله» و«وجود العالم»، وقد جعلها أطوارا ثلاثة متتابعة: الطور الأول هو إثبات وجود الذات في صورة «الكوجيطو»، والطور الثاني هو إثبات وجود الإله بناء على ثبوت الذات، والطور

الثالث هو إثبات وجود العالم بناء على ثبوت الإله.

لكن هذه الأصناف الثلاثة من الوجود، وإن تعلق بعضها ببعض، تظل متباينة فيما بينها، فالوجود في الذات باعتبارها روحا، ليس هو الوجود في العالم باعتباره جسما، ولا هو الوجود في الإله باعتباره عين الكمال، بحيث يكون لفظ «الوجود» عند «ديكارت» لفظا مشتركا، ومقتضى اللفظ المشترك أن يطلق على أشياء متعددة تتباين حقائقها فيما بينها تباينا كليا، فليس يجمع بينها أدنى جامع؛ يترتب على ذلك، أن الانتقال من ثبوت أحد هذه «الوجودات» الثلاثة إلى إثبات غيره هو انتقال غير مدلل، إن لم يكن انتقالا مردودا؛ فما دام الوجودان لا يشتركان في أية صفة، فقد لزم الابتداء بالتدليل على جواز التوسل بأحدهما في إثبات الآخر قبل الدخول في هذا التوسل.

هذا على خلاف المقابل التأصيلي لـ«الكوجيطو» الذي يتضمن طورا سابقا على الأطوار التدليلية لـ«ديكارت»، فضلا عن هذه الأطوار نفسها، وبيان ذلك من الوجهين الآتيين:

أ ـ أن العبارة «**انـظُـرْ تجد**» يستفاد منها أن هناك شيئا يقع عليه الفعل: «تجد»، وهذا الشيء هو بالذات «الموجود» في معناه اللغوي، أي «المدرك» أو «المظفور به»، فالذي يجد، يجد الموجود أو قل يدرك المدرَك، وقد قال بعضهم: «أنا أجد الموجود»، إشارة إلى هذا المعنى الطبيعي، فيصح أن نصوغ المقابل التأصيلي كما يلي:

انـظُـرْ تجد الموجود.

وتمتاز هذه الصيغة بكونها تثبت الوجود على وجه العموم، وهو القدر المشترك بين جميع الموجودات، بحيث لا إثبات لموجود مخصوص إلا بالانبناء على هذا القدر المشترك؛ فتكون هذه الصيغة قد تضمنت الجامع الذي افتقدته أدلة «ديكارت».

ب ـ أن هذه الصيغة العامة تنطوي على إمكانات مختلفة للتخصيص بحيث تكون كل حالة مخصصة لها بمثابة دليل على ثبوت موجود مخصوص؛ نذكر من هذه الإمكانات ما يقابل الأدلة الديكارتية الثلاثة على الوجود:

أولها، وجود الذات: قد تخصص هذه الصيغة العامة بقيد «الذاتي»، فتصير:

انـظُـرْ تجد الموجود الذاتي، أو اختصارا

انـظُـرْ تجد نفسك.

فمن ينظر، قد ينظر في أحواله وأفكاره وفيما يختص به من صفات، فيجد نفسه التي بين جنبيه، أي نفسه هي موجوده الذي لا يفارقه.

والثاني، وجود الإله: قد تخصص هذه الصيغة أيضا بقيد «الإلهي»، فتصبح:

انـظُـرْ تجد الموجود الإلهي، أو باختصار

انـظُـرْ تجد ربك.

فمن ينظر، قد ينظر في المعاني التي تضمنتها نفسه، فيجد إلهه، أي هو موجوده الذي يعرف أنه خالقه.

والثالث، وجود العالم: قد تخصص هذه الصيغة كذلك بقيد «العالمي»، فتصير:

انـظُـرْ تجد الموجود العالمي، أو باختصار

انـظُـرْ تجد أفقك.

فمن ينظر، قد ينظر في الاعتقادات التي تضمنتها نفسه والصفات التي يتصف بها ربه، فيجد عالمه الذي يحيط به، أي عالمه هو موجوده الذي لا يشك في إدراكه.

وهكذا، فبفضل المقابل التأصيلي لـ«الكوجيطو»، تتحقق وحدة الأدلة الديكارتية، نظرا لأن بنائها جميعا على قدر مشترك من معنى الوجود.

وخلاصة القول أن التوسل بمعيار إمداد المنقول في تقويم المقابل التأصيلي لـ«الكوجيطو» يبين كيف أن هذا المقابل ينهض بتجديد النظر في «الكوجيطو»، إذ يدخل عليه تصحيحا يَرُدُّ إليه صيغته الشرطية الطبيعية وتوسيعا يجمع فيه بين المدلول الاصطلاحي والمدلول اللغوي، ويجمع بين صيغة التكلم وصيغة الخطاب، كما أنه يفتح فيه الطريق لتوحيد أدلة الوجود المختلفة التي جاء بها «ديكارت»، وذلك بإقامتها جميعا على معنى مشترك بينها يتقدمها جميعا في البرهان.

2.2 ـ تطبيق معيار الاستمداد على المقابل التأصيلي

اعلمْ أن مظاهر الاستمداد من الأصول التداولية التي تجلى بها المقابل التأصيلي ثلاثة أساسية: «تميز البنية التركيبية» و«تفرد الفعل: "وَجَد"» و«اتساع مفهوم النظر».

1.2.2 ـ مظهر تميز البنية التركيبية: لقد جاءت عبارة المقابل التأصيلي لـ«الكوجيطو»، أي، «انـظُـرْ تجدْ» في تركيب نحوي يتصف بصفتين أساسيتين:

أولاهما: أنه بنية بلغت الغاية في الاختصار، ولا أدل على ذلك من أن بها حذفا لجملة بكاملها، وهي : «فإن تنظر»، إذ أن أصلها جملتان: إحداهما أمرية، والأخرى شرطية مصدرة بأداة الشرط: «إن»، وهذا الأصل هو: «**انـظُـر، فإن تنظر، تجد**».

والثانية: أنه تعبير بليغ، وتتجلى بلاغته في إيجازه، فلو أننا رددناه إلى صورته الشرطية الأصلية، لفقد شيئا من قوته التعبيرية والتأثيرية، فهو في صورته الأمرية أقوى إنهاضا وإنتاجا وتوجيها منه في صورته الشرطية.

ولا عجب إذذاك أن نجد هذا التركيب الوجيز يكثر استعماله في التعبير عن المعاني اللطيفة والحِكَم (بكسر الحاء وفتح الكاف) الجليلة والنصائح المفيدة والمواعظ المؤثرة والأمثال السائرة؛ وإذا كان الأمر كذلك، فإن اتخاذ «الكوجيطو» لهذا التركيب يجعله يرث من آثار القوة التداولية التي اكتسبتها هذه الحقائق المشهورة، فتتلقاه العقول بالقبول وتتولاه بالتأمل الطويل والتنقير البعيد.

2.2.2 ـ مظهر تفرد الفعل: «وجد»: يبدو أن الفعل: «وجد»، في اللغة العربية لفظ متميز، إذ لا نجد له نظيرا فيها من حيث إن معانيه تختلف باختلاف مصادره[17]، فمن هذه المصادر: «الوَجد» (بفتح الواو)، أي الحزن، «، و«الوُجد» (بضم الواو)، أي السعة، و«الموجدة» (أي الغضب)، و«الوجدان»، أي الحصول على الشيء، و«الوجود»، أي نفي العدم.

وفائدة هذا التنوع في دلالات المصادر من «وجد» أنه يمكن المتفلسف من استثمار بعضها في صوغ استشكالاته أو طرح حلوله ومن توسيع دائرة النظر في مفهوم «الوجود»، كما فعل المتصوف لما استعمل، بالإضافة إلى مصدر «الوجود»، مصدرين آخرين، وهما: «الوجد» و«الوجدان»، وجعل لها انطلاقا من تجربته الشعورية معاني ثلاثة مختلفة مرتبة بعضها فوق بعض أولها «الوجد»، يليه «الوجدان»، فـ«الوجود»؛ ولقد حاولنا من جانبنا أن نستثمر المعنى اللغوي لفعل «وجد» في تفلسف جديد للوجود؛ وقد ذكرنا أن هذا المعنى يتألف من أركان ثلاثة

(17) يقول الثعالبي: «كلمة واحدة [هي «وجد»] تختلف معانيها باختلاف مصدرها وليس للعرب كلمة مثلها»، **فقه اللغة**، المكتبة التجارية الكبرى بمصر، ص. 561.

أساسية، هي: «الطلب» و«الإدراك» و«الحفظ»، وكل واحد من هذه العناصر تنفتح به آفاق استشكالية واستدلالية يتعمق بها البحث الفلسفي في الوجود.

فقولنا: «الوجود مطلوب» يفتح لنا باب ربط حد الوجود بحد الفلسفة، فقد غلب على تعريف الفلسفة أنها «طلب الحقيقة»، فإذا كان الوجود هو نفسه حقيقة طلبية، فإنه سوف يكون طريقا من طرق تحقق الفلسفة، إذ يصير المشتغل بها ممارسا لها على مقتضى أحد أصول الوجود، وهو «الطلب»، فيصح أن نقول بأن المتفلسف وجودي من جهة الطلب.

أما قولنا: «الوجود مُدْرَك» (بفتح الراء)، فإنه يمهد الطريق إلى طرح إشكال العلاقة بين المدلول اللغوي للإدراك والمدلول الاصطلاحي له؛ فالفعل: «أدرك» لغة هو: «وصل» و«حصَّل»، واصطلاحا هو: «تمثل» و«تعقل»، ولا يعز علينا تبين وجوه الربط بين المعنيين، فقد نجعل التمثل حصولا ونجعل التعقل وصولا، وقد نبني على هذين الأصلين: «التمثل حصول» و«التعقل وصول» فروعا تُوسع مجال التفلسف في «الوجود» من حيث هو مدرك، كأن نقول: «إن التمثل يوجب تعيين موضوع مخصوص يتم الحصول عليه»، بمعنى أن التمثل ينبني على النظر في الوقائع، وأن نقول: «إن التعقل يوجب تعيين مقصد مخصوص يتم الوصول إليه»، بمعنى أن التعقل ينبني على التعلق بالقيم؛ وقد ننظر في المقالة التي اشتهر بها الفيلسوف الانجليزي «بيركلي» وهي: «أن الوجود إدراك» من منطلق ما نثبته بصدد التمثل، فنحدد ماهيته التحصيلية وهلم جرا.

وأماقولنا: «الوجود محفوظ»، فإنه يفتح باب الربط بين «الوجود» و«الجود»، فـ«الحفظ» ضرب من الجود، فقد قيل: «الوجود من الجود»، فيكون نقيضه «الفقدان» من الحرمان؛ ومتى ارتبط الوجود بالجود، ظهر تعلقه بالإيجاد وأمكن تفريع فلسفة في الخَلْق تجمع بين مفهوم «العطاء» و«الحفظ»، إذ يكون الخالق متفضلا على خلقه بالإيجاد ودوام الإمداد، كما أنها تتسع للنظر في مفهوم «الخلق المستمر» الذي قال به «ديكارت»، فنجعله ضربا من الحفظ، إذ هو دوام الحفظ.

3.2.2 ــ مظهر اتساع مفهوم النظر: لا يخفى أن مفهوم «النظر» من أغنى المفاهيم التداولية، ولقد أثار من المسائل والطروح ومن الآراء والمواقف ما نجد فيه الشيء الكثير من الوسائل الاستشكالية والاستدلالية التي توسع دائرة التفلسف في

«الكوجيطو»، من هذه الوسائل نخص بالذكر ما يلي:

1.3.2.2 ـ أضداد النظر: من أضداد النظر: «العلم» و«الجهل» و«الشك»، وهو يضاد العلم، لأنه طلب وبحث، بينما العلم هو تحقق للمطلوب، ويضاد الجهل، لأن الجهل تصميم على اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه، في حين أن النظر لا تصميم فيه، وإنما هو بحث، ويضاد الشك، لأن الشك تردد بين اعتقادين والنظر توجه إلى إدراك الحق(18).

ومعلوم أن «الكوجيطو» في ممارسة «ديكارت» له، استند إلى تحليل «التضاد بين الفكر والشك»؛ وعلى أساس هذا التحليل، تم الوصول إلى العلم بوجود الذات، فيكون الخروج من «التضاد بين الفكر والشك» مؤديا إلى الدخول في «التضاد بين الفكر والعلم»؛ ولما كان المقابل التأصيلي لـ«الكوجيطو» يستثمر كل أضداد لفظ «النظر»، فإنه ينهض بهذه التقابلات التي اقترنت بالصيغة الفرنسية له وبأخرى لم تقف عندها هذه الصيغة نحو «التضاد بين النظر والجهل» و«التضاد بين الشك والجهل».

2.3.2.2 ـ أقسام النظر: ينقسم النظر باعتبار قيمة الإفادة إلى «نظر صحيح» و«نظر فاسد»؛ والنظر الصحيح ما كان مؤديا إلى العلم، والنظر الفاسد ما كان غير مؤد إليه، كما ينقسم باعتبار درجة الوضوح إلى «نظر جلي» و«نظر خفي»، والنظر الجلي هو ما كان طلبه قريبا يكفي فيه بادئ الرأي، والنظر الخفي ما كان طلبه بعيدا يحتاج إلى طول تأمل.

ومعلوم أن مقدمة «الكوجيطو»: «انـظُـرْ»، وإن كان المراد منها هو: «انظر نظرا صحيحا»، فليس يستحيل أن تقوم قرينة مقامية تُخْرج هذا المراد إلى نقيضه، أي: «انظر نظرا فاسدا»؛ بيد أنه سواء كان هذا أو ذاك، فإن النتيجة: «تجـدْ»، تبقى لازمة لزوما عنه، كما أن هذا اللزوم يحتمل في صيغة «الكوجيطو» الوجهين التاليين: «أن يكون لزوما جليا يحصل بالحدس» أو «يكون لزوما خفيا يحصل بالاستدلال» ، فيكون المقابل التأصيلي بتوسله بمفهوم «النظر» قائما بهذه الوجوه الأربعة: «الصحة» و«الفساد» و«الحدس» و«الاستدلال»، ومستثمرا فيها ما دار حولها من آراء متنوعة، لا نظير لها في سياق ما دار حول «الكوجيطو» في أصله.

---

(18) الجويني، الإرشاد، مكتبة الخانجي، مصر 1950، ص.5.

3.3.2.2 ـ صلة النظر بالاستدلال: من المقرر أن «العلم النظري» يقابل «العلم الضروري» من جهة انبناء الأول على الاستدلال وانبناء الثاني على البديهة؛ والاستدلال لغة هو طلب الدليل، وقد اشتهر إطلاقه على ضرب من انتقال الذهن يتميز بكونه انتقالا بين طرفين اثنين: أحدهما ينزل منزلة السبب، والثاني ينزل منزلة المسبب، فيكون الاستدلال مبنيا بالأساس على التعليل السببي، أي تقوم منفعته في الحكم على الظواهر والوقائع وفي معرفة الأسباب الخارجية.

وقد بلغت الحصيلة الفلسفية التي تفرعت على مسألة الاستدلال من التوسع والتنوع ما يمكن أن يستفيد منه المقابل التأصيلي لـ«الكوجيطو» في تفصيل مدلول «المعرفة» التي يبني عليه «ديكارت» «التفكير» بوصفه الخاصية المميزة للإنسان، فالمعرفة العقلية لا يمكن إلا أن تكون استدلالا، ولو كانت معرفة تدرك بأول النظر كإدراك ما تراه العين أو تسمعه الأذن، فالاستدلال قد يكون مباشرا قريبا، وقد يكون بعيدا يحتاج إلى وسائط تزيد أو تنقص عددا.

4.3.2.2 ـ صلة النظر بالاعتبار: من المعاني التي حُمل عليها لفظ «النظر» معنى «الاعتبار»[19]، والاعتبار لغة هو «المجاوزة من شيء إلى شيء»، فهو إذن انتقال كالاستدلال، لكنه يختلف عنه في طبيعة الطرفين اللذين يقع بينهما هذا الانتقال؛ فإذا كان أحد الطرفين في الاستدلال سببا والآخر مسببا، فإن أحدهما في الاعتبار وسيلة والآخر مقصدا، بمعنى أن الاعتبار هو انتقال بين الشيء والقيمة المقصودة من ورائه، فيكون الاعتبار مبنيا أساسا على التعليل الغائي؛ وقد ذكرنا أنه غاب هذا الفرق بين «الاستدلال» و«الاعتبار» على كثير من النظار والباحثين حتى جعلوهما شيئا واحدا، بل نسبوا الاعتبار إلى القياس، مع أن القياس قد يكون استدلالا بطريق السببية أو بطريق الغائية.

وقد نجم عن عناية علماء المسلمين بالاعتبار، لاسيما في باب المقاصد والحِكَم (بكسر الحاء وفتح الكاف)، رصيد من المعاني والأحكام والمسائل يفيد في إخراج المقابل التأصيلي لـ«الكوجيطو» من نطاق «السببية» التي كاد أن ينحصر فيها إلى فضاء «الغائية» التي كان يشرف عليها، ألا ترى أن «ديكارت» ما كاد ينتهي من

---

(19) الجويني، الكافية، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، ص.17.

التدليل على وجود الذات، حتى أخذ يطلب فيها معنى شريفا يخرج به إلى إثبات وجود الإله، وليس هذا المعنى الشريف إلا القيمة الأسمى والمقصد الأسنى، ألا وهو «الكمال»!، وعلى هذا، فإن «الكوجيطو» ينبغي أن يتسع للاعتبار، زيادة على الاستدلال، فيكون مقابله التأصيلي مستوفيا لهذا الشرط على الوجه الذي ينبغي، إذ يبدو جزؤه الأول قابلا للتخصيص بواسطة العطف على الوجهين التاليين:

انـظـُـرْ واستـدل تجـدْ، أو باختصار

استدل تجـدْ.

انـظـُـر واعتبـرْ تجـد؛ أو اختصارا

اعتبـرْ تجـدْ .

5.3.2.2 ـ صلة النظر بالعلم: لقد تقرر عند النظار المسلمين أن النظر الصحيح يفيد العلم، إلا أنهم اختلفوا في تحديد كيفية هذه الإفادة، فبعضهم قال بأن هذه الإفادة تتم بطريق إعداد الذهن لتقبل ما يفيض عليه من المعارف، وقال غيرهم أنها تحصل بطريق الإيجاب المراد للإله، بمعنى أن أسباب النظر تستلزم أسباب العلم ضرورة بإرادة إلهية، وقال آخرون بأنها تكون عن طريق التوليد، أي أن وجود النظر يوجب وجود العلم من ذاته، وقال معارضوهم بأن هذه الإفادة تأتي عن طريق العادة، بمعنى أن العادة جرت بأن يحصل العلم عقيب النظر، فيكون متضمنا له من غير إيجاب له.

ومنفعة هذه الصلة بين النظر والعلم بالنسبة لـ«الكوجيطو» الديكارتي هي أنها تضاهي الصلة بين النظر والوجود التي جاء بها، بحيث يصح أن نستخرج منها «كوجيطو» ذا صبغة معرفية مشاكلا لهذا «الكوجيطو» الوجودي، وهو:

انـظـُـرْ تعلـمْ.

فكما أن من ينظر، يجد الموجود، فكذلك من ينظر، **يعلم المعلوم**؛ وفي هذا التشاكل ما يدل على أن الأمر يتعلق بحقيقة واحدة ذات وجهين: وجودي ومعرفي، بحيث لا وجود إلا مع العلم، ولا علم إلا مع الوجود؛ وعندئذ، يمكن نقل المواقف التي اتّخِذت من الصلة بين النظر والعلم إلى الصلة بين النظر والوجود، فنصوغ هذه الصلة على مقتضى الإفادة، فنسأل: «كيف أن النظر يفيد الوجود؟ هل يفيده بطريق الإعداد؟ أم بطريق الإيجاب أم بطريق التوليد أم بطريق العادة؟»؛ وتكون

هذه الأسئلة المختلفة أسبابا نافعة في إدماج «الكوجيطو» دمجا في التداول الإسلامي، وفي تعميق الاشتغال الفلسفي به بوجوه لم تخطر على قلب صاحبه ولم ترج ببال نقاده في أصله؛ فليس شرط التفلسف ألا نحيد عن المنقول قيد أنملة، بل شرطه، على العكس من ذلك، أن نقتدر على أن نقول فيه ما لم يُتفطن له في مصدره الأصلي.

6.3.2.2 ـ صلة النظر بالمناظرة: من البين أن «المناظرة» مفاعلة من «النظر»، فهي عبارة عن النظر من جانبين متنازعين للوصول إلى الحقيقة، سواء ظهرت على يد هذا أو ذاك؛ ومعلوم أيضا أن المناظرة كانت منهجا مقررا في الممارسة المعرفية الإسلامية، على اختلاف أشكالها واتجاهاتها حتى كاد العالم فيها لا يتقرر رسوخ علمه إلا بها.

وإذا كانت المناظرة نظرا متميزا، أي نظرا مزدوجا، وكان هذا النظر المزدوج خاصية جوهرية للمعرفة الإسلامية العربية، لزم أن تكون الحقائق الفلسفية المحصلة بطريق المناظرة أبلغ فائدة وأقوى نفوذا من الحقائق الفلسفية المحصلة بطريق النظر غير المزدوج بالمعنى المذكور أو قل «النظر المتوحد».

ولما ظهر أن النظر على ضربين: أحدهما أعم، وهو النظر المتوحد، والثاني أخص، وهو النظر المزدوج، أي المناظرة، فقد جاز أن ينتفع المقابل التأصيلي لـ«الكوجيطو» بهذين الوجهين في تثبيت قاعدته التداولية وتوسيع دائرته الفلسفية، فلا يتعلق لفظ «انْظُرْ» الوارد فيه بالنظر المتوحد وحده، بل يقبل أيضا أن يتعلق بمعنى النظر المزدوج، فيجوز أن نعيد صوغ هذا المقابل كالآتي:

ناظِرْ تجِدْ.

ولا تكون هذه الصيغة الجديدة إلا مواتية لصيغة الخطاب التي جاء بها المقابل العربي، وهي، كما هو واضح، الصيغة المعلومة للتناظر، ولا تكون إلا مؤكدة كذلك لما أسلفناه من حقائق خطابية يختص بها التداول الإسلامي العربي نحو أن من يناظر، لا يثبت وجود ذاته وحدها، بل يثبت أيضا وجود ذات غيره؛ وقد ذكرنا من قبل أن من ينظر هو كذلك يثبت وجود ذاتين، لأن الوجود المتفرع على هذا النظر هو علاقة، ولا علاقة بغير ذاتين على الأقل، إلا أن هناك فارقا بين المناظرة وهذا النظر، فالأولى تقصد الإثباتين معا وتصرح بهما تصريحا، بينما النظر لا يقصد قصدا أوليا وصريحا إلا إثباتا واحدا، ويضمر الإثباتَ الآخرَ واضعا له في رتبة ثانية، ويفضي

هذا الفارق إلى وضع الصيغتين التاليتين للمقابل التأصيلي:

انـظُـرْ تجـدْ نفسك.

ناظِرْ تجـدْ نفسك وغيرك

والقول الجامع أن التوسل بـ«معيار الاستمداد من المأصول» في تقويم المقابل التأصيلي لـ«الكوجيطو»، يوضح كيف أن هذا المقابل يجيء على مقتضى تركيب وجيز بليغ يختص بأداء أصيل المعاني وجليل الحقائق، وكيف أنه يـُبقي على الفعل: «وجد»، الذي يتميز باختلاف دلالات مصادره المتعددة، مستثمرا لمعناه اللغوي وعناصره الثلاثة: «الطلب» و«الإدراك» و«الحفظ»، وكيف أن أخذه بمفهوم النظر يمَكِّن من استثمار جزء من نتائج المعرفة الإسلامية، وبالخصوص ما تعلق منها بنظرية العلم والمناظرة وبمبحث الاستدلال والاعتبار.

● وخلاصة الكلام في الترجمة التأصيلية لـ«الكوجيطو» أنها تستلزم القيام بصنفين من المقتضيات المنهجية، أحدهما مقتضيات متعلقة بالاختيار، والثاني مقتضيات متعلقة بالاختبار.

أما مقتضيات الاختيار، فتتكون من شروط المناسبة الثلاثة، وهي: «مناسبة المضمون» و«مناسبة الصيغة» و«مناسبة الزمن»، ومن معايير صرف المقابل الفاسد الثلاثة، وهي: «الاستعمال» و«الاستفادة» و«الاستنباط»، ومعايير تقرير المقابل الصحيح الأربعة، وهي: «قلب المفعولية إلى الفاعلية» و«الاختصار» و«التناسب» و«التعادل»؛ وقد أدى استيفاء هذا الضرب الأول من المقتضيات المنهجية إلى الظفر بأصلح مقابل عربي يوفي بغرض «الكوجيطو» على قانون مجال التداول الإسلامي العربي، وهو: «انـظـُـرْ تـَجِـدْ».

وأما مقتضيات الاختبار، فتتكون من معيارين اثنين، هما معيار الإمداد بمظاهره الثلاثة، وهي: «التصحيح» و«التوسيع» و«التوحيد»، ومعيار الاستمداد بمظاهره الثلاثة، وهي «تميز البنية التركيبية» و«تفرد الفعل: "وجد"» و«اتساع مفهوم النظر»؛ وقد مكن استيفاء هذا الضرب الثاني من المقتضيات المنهجية من تبين واسع آفاق الاستدلال المنطقي وشاسع أبعاد الاستشكال الفلسفي التي يفتحها هذا المقابل التأصيلي لـ«الكوجيطو» الديكارتي.

الأصول العامة للصلة بين الفلسفة والترجمة

لم ننشغل في ممارستنا الطويلة للفلسفة بشيء مثلما شُغلنا بالبحث عن الطريق الذي يوصل إلى تحصيل القدرة على الإبداع الفلسفي، هذا الإبداع الذي طالما تساءل المشتغلون بالفلسفة، شرقا وغربا، عن نصيب المسلمين والعرب منه؛ فتيقنا، بعد طول نظر وزيادة اعتبار، بأن الإبداع ليس أعسر في الفلسفة منه في غيرها من مجالات المعرفة الإنسانية، وإنما عسره على طالبيه من المسلمين العرب آت من كونهم سلكوا إليه طريقا لا يؤدي إليه، فلا ينفعهم ما يبذلون في سبيله من عظيم الطاقات ولا ما يصرفون لأجله من طويل الأوقات، فأردنا أن ندلهم على معالم الطريق الذي ظهر لنا أنه يوصلهم إلى مطلوبهم من غير تبذير للجهد ولا تبديد للزمن.

وتوطد عزمنا على أن نضع مشروعا علميا شاملا نتناول فيه بالوصف والتحليل الأركان الأساسية التي تنبني عليها الفلسفة، وهي: «الترجمة» و«التعبير» و«التفكبر» و«السلوك»، حتى نصل إلى استخراج الأصول العامة التي تضبط هذه الأركان، إذ متى ظفر المتفلسف بهذه الأصول، فأولاها حقها من النظر والاعتبار، اقتدر، من غير شك، على أن يتبين بعضا من مداخل التقليد والاتباع وأن يستكشف جانبا من آفاق الاجتهاد والإبداع.

وقد تولينا في هذا الكتاب بيان الأصول العامة التي ينضبط بها الركن الأول من أركان الفلسفة، وهو: «الترجمة»، ونجملها في مبدأين أساسيين يتضمن كل واحد منهما جملة من القواعد الفرعية.

أما المبدأ الأول، فصيغته هي:

* **إذا اجتمعت الفلسفة والترجمة، غلب جانب الترجمة.**

فما بقيت الفلسفة على التمسك بالترجمة بوصفها مصدرا أساسيا من مصادرها،

إلا ولزمها الخروج مما ينسب إليها من توجهات مطلقة في الشمولية والمعنوية والعقلانية والتبعية إلى أوصاف تلائم مقتضيات الترجمة في خصوصيتها ولفظيتها وفكرانيتها واستقلاليتها؛ أما إذا كره المشتغل بالفلسفة هذا الخروج، مؤثرا مسلك الإطلاق على مسلك الإحكام، فلا محالة أنه يصير إلى الجمود على ما نُـقِـل إليه، مادام ظنه في المنقول يخالف واقع نقله من لغة إلى أخرى؛ فمن يكون اعتقاده في واد واشتغاله في واد آخر، فما أبعده عن تصحيح اعتقاده أو الانتفاع باشتغاله!

وتندرج في هذا الأصل الأعم قواعد فرعية هي الآتية:

1 ـ الأصل في الشمولية الفلسفية، الاستناد إلى النماذج.

لما كان اقتران الفلسفة بالترجمة يجلب لها الخصوصية اللغوية، فلا يمكن أن تكون معانيها شاملة في دلالتها لجميع الأشياء ولا شاملة في استعمالها لجميع الناطقين، وإنما تكون دالة على عينة من الأفراد تبرز فيها الخصائص الشيئية المطلوبة على الوجه الأتم ومستعمَلَةً من لدن فئة من الناس تتمثل فيها الصفات النطقية على الوجه الأكمل، أليس كل فيلسوف يُنزل فلسفته منزلة النموذج لغيرها كما ينزل لغته منزلة الشاهد الأمثل على سواها!

2 ـ الأصل في المعنوية الفلسفية، التعلق بالقصد.

لما كان اقتران الفلسفة بالترجمة يورثها العناية بجانب اللفظ، فلا يمكن أن تكون حقائقها مجردة تجريدا كليا من جميع أسباب التشخيص، إن تحققا في موضوعات خارجية أو تعلقا بالإدراكات الحسية أو تقبلا للتداخل مع المظاهر المادية، وإنما تكون حقائق مجردة تجريدا جزئيا من هذه الأسباب، تجريدا يتمثل في صرف الوجود الخارجي للأفراد وحده؛ فليست الحقائق الفلسفية موضوعات خارجية يشار إليها، لكنها تبقى متصلة بالوجود المادي للمظاهر، وهو يتمثل في وسائل وضعها ونقلها، ومتصلة بالوجود الحسي للإدراكات، وهو يتمثل في أفعال إلقائها وتلقيها، فتكون رتبة الفلسفة من التجريد رتبة المقاصد التي، وإن لم تنفك عن الوسائل، فإنها تستتبعها في أحكامها؛ ولا أدل على انبناء الفلسفة على القصد من شدة حرص الفيلسوف على أن تتحد به فلسفته ولغته اتحادا، حتى كأن أصالة الأولى لا تُعْرَف حقيقتها إلا بتشخصها فيه، وعبقرية الثانية لا تظهر على تمامها إلا في استعمالاتها عنده.

3 ـ الأصل في العقلانية الفلسفية، التطلع إلى الاتساع.

لما كان اقتران الفلسفة بالترجمة يمدها بأسباب الفكرانية، فلا يمكن أن يكون توجهها النقدي غير مؤسس على قيم مخصوصة، ولا أن يكون توسلها البرهاني غير مؤسس على اليقين الطبيعي؛ أما تأسيس نقديتها، فيتجلى في استنادها إلى أصلين قيميين هما: «الأصل المقصدي» و«الأصل العملي»، وأما تأسيس برهانيتها، فيتجلى في استنادها إلى أصلين موضوعيين هما: «الأصل المضموني» و«الأصل الاستعمالي»، فتخرج الفلسفة بذلك إلى اتساع في العقل يخلو منه النقد المجرد والبرهان المصنع؛ ألا ترى أن الفيلسوف يتخذ نفسه حجة فيما يدعيه، وينتصب للدعوة له انتصابا، فتشترك قيمه الذاتية وأفعاله الخاصة اشتراكا في وضع دعاويه الشاملة وأقواله العامة!

4 ـ الأصل في التبعية الفلسفية، طلب الاتصال.

لما كان اقتران الفلسفة بالترجمة ينقل إليها التطلع إلى الاستقلال، فلا يمكن لأي فلسفة، كائنة ما كانت، أن تدعي لنفسها التفرد بالمعرفة ولا الانفراد بالتفلسف، ولا أن تدعي إلزام غيرها بما تتوصل إليه من نتائج معرفية أو تقرره من حقائق فلسفية، إذ يجوز أن تقوم إلى جانبها معارف أو فلسفات تختلف عنها في بعض مقاصدها ودعاويها وأدلتها اختلافا، فيكون المطلوب من كل فلسفة، لا اتباع ما نقل إليها من غيرها نقلا، وإنما تحقيق الاتصال معه فيما أمكن موافقته لأصولها واقتدر على توسيع فروعها، استشكالا واستدلالا؛ ولا أدل على فضل الاتصال على الاتباع من أن المتفلسف المتبع، إن لم يجمد على المنقول يجتره اجترارا، فإنه لا يبلغ مراده في أن ينتزع من غيره الاعتراف بقدرته على الإنشاء ابتداء من المنقول، إن استخراجا لمثله أو استنباطا لضده، في حين أن المتفلسف المتصل لا يأخذ من المنقول إلا بالقدر الذي يفتح له باب الإبداع فيما عنده، فلا يجد الغير بدا من الإقرار له بما أتى به، سواء واصل به ما أخذ أو خرج إلى غيره مما لم يأخذ.

وأما المبدأ الثاني، فصيغته هي:

*** إن الحاجة إلى تحصيل القدرة على التفلسف تتقدم الحاجة إلى غيرها في ممارسة ترجمة النص الفلسفي.**

فعلى المترجم أن يجتهد في وضع نقله على الوجه الذي يمكن المتلقي من هذه

القدرة، ومتى رام وضعه بغير هذا الطريق، لزمه تنبيه المتلقي إلى ذلك مع إقامة الدليل على ضرورة هذا الوضع الشاذ؛ كما أن المتلقي يلزمه النظر في النقل من جهة أن القصد منه هو إقداره على التفلسف، ولا يصير إلى طلب جهة غيرها إلا بدليل.

وتدخل ضمن هذا الأصل الأعم قواعد فرعية هي التالية:

1 ـ إن الترجمة التحصيلية طريق في النقل يجب ترك العمل به ما أمكن.

إن النقل التحصيلي يبقي على تمام التعارض بين الفلسفة والترجمة ويدخل في ترجمة كل ما تضمنه النص الأصلي، لفظا ومعنى، متمسكا بتمام الصورة التعبيرية، على أساس أنها الدليل على تمام المضمون الفكري، فتكون نتيجة ذلك كله أن هذا النقل يقع في تطويل العبارة بالقدر الذي يُبَعِّد طريق الفهم على المتلقي، فضلا عن أن جوانب من منقوله قد تصادم ما نشأ عليه هذا المتلقي من الاعتقادات الراسخة في مجاله التداولي.

2 ـ إن الترجمة التوصيلية طريق في النقل يجوز أن يُعطَى حكم الترجمة التحصيلية.

إن النقل التوصيلي لا يتغلب على التعارض بين الفلسفة والترجمة، ولا يستقل عن محاكاة مضمون النص الأصلي، وإن لم يحاكِ صورته، كما أنه لا يهتدي إلى تبين عناصره الخادمة لخصوص التفلسف من العناصر الحاملة لعموم المعرفة، فينتج من ذلك أن هذا النقل يقع في تهويل المعرفة بالقدر الذي يوعر طريق الإنتاج الفلسفي على المتلقي، فضلا عن أن جوانب من منقوله قد تصادم ما حصَّل هذا المتلقي من معارف مشتركة بين أهل مجاله التداولي على الأقل.

3 ـ إن الترجمة التأصيلية طريق في النقل يجب العمل به ما أمكن.

إن النقل التأصيلي ينبني على لزوم الفلسفة لما يوافق الترجمة من الصفات، ولا ينقل من النص الأصلي إلا ما يناسب الأصول التداولية التي يأخذ بها المتلقي، موليا أبلغ عنايته لما جاء فيه من عناصر يتجلى فيها كمال التفلسف، ومتبعا طريق الاختصار في العبارة ما لم يقم الدليل على الحاجة إلى إشباع الكلام في موضع من المواضع، فيكون هذا النقل بذلك أوفى من غيره بغرض تمكين المتلقي من وسائل التفلسف التي من شأنها أن تفضي به إلى شق طريقه في العطاء والإبداع.

وقد قمنا بتطبيق هذه الأصول العامة لنموذجنا النظري في ترجمة الفلسفة على النقل العربي لـ«الكوجيطو» الديكارتي، فتبين لنا أن الترجمة التحصيلية، بتطويلها للعبارة، تبعِّد فهم المقصود من الكوجيطو في أصله، فيجب اطراحها، وأن الترجمة التوصيلية، بتهويلها للمعرفة التي يتضمنها، توعر المسلك إلى البناء على هذا المقصود، فيُرَجَّح تركها هي كذلك، بينما الترجمة التأصيلية، باختصارها للعبارة وتهوينها للمضمون، تستعمل مقابلات لها من القوة الفلسفية على الأقل ما لألفاظ الأصل، استمدادا وإمدادا، فيجب الأخذ بها، فبفضلها وحدها نَقْوَى على الظفر بما امتنع علينا زمنا طويلا حتى تطرق الشك إلى نفوس بعضنا وفقد الثقة بقدرته على نافع الإنتاج الفلسفي، ألا وهو الإسهام في تجديد الأصل الأول الذي انبنت عليه الفلسفة الحديثة!

المراجع العربية

ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق د. نزار رضا، بيروت، 1965.

ابن باجة الأندلسي: كتاب تدبير المتوحد، تحقيق د. معن زياده، دار الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1978.

أرسطوطاليس: الخطابة، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، 1979.

أمين، عثمان: ديكارت، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1965.

أنيس، إبراهيم: من أسرار اللغة العربية، مطبعة الأنجلومصرية، 1966.

بدوي، عبد الرحمن: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965.

بدوي، عبد الرحمن: منطق أرسطو، 3 أجزاء، دار القلم، بيروت، 1980.

أبو البقاء، أيوب موسى: الكليات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 1992.

بلدي، نجيب: ديكارت، دار المعارف، مصر، 1959.

التهانوي، محمد علي الفاروقي: كشاف اصطلاحات الفنون، 3 أجزاء، تحقيق لطفي عبد البديع، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، مصر، 1963-1972.

التوحيدي، أبو حيان: الإمتاع والمؤانسة، تصحيح وضبط أحمد أمين وأحمد الزين، المكتبة العصرية، بيروت، 1953.

التوحيدي، أبو حيان: المقابسات، تحقيق محمد توفيق حسين، دار الآداب، بيروت، الطبعة الثانية، 1989.

ابن تيمية، تقي الدين: **كتاب الرد على المنطقيين**، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

ابن تيمية، تقي الدين: **نقض المنطق**، تحقيق الشيخ محمد بن عبد الرزاق حمزة والشيخ سليمان بن عبد الرحمن الصنيع، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، بدون تاريخ.

الجاحظ، أبو عثمان: **الحيوان**، الجزء الأول، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1969.

الجرجاني، أبو الحسن علي: **التعريفات**، الدار التونسية للنشر، 1971.

الجميلي، رشيد محمد حسين: **حركة الترجمة في المشرق الإسلامي في القرنين الثالث والرابع للهجرة**، ط. «الكتاب والتوزيع والإعلان والطبع»، طرابلس، 1982.

الحاج، كمال يوسف: **مدخل إلى فلسفة ديكارت**، المكتبة الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، 1961.

حنين، ابن إسحاق: «رسالة حنين إلى علي بن يحيى في ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه وبعض ما ترجم له»، بدوي، **دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب**، بيروت، 1981، ص. 149-203.

ابن حزم، أبو محمد علي: **رسائل ابن حزم الأندلسي**، الجزء الرابع، تحقيق إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1983.

ابن خلدون، عبد االرحمن: **المقدمة لتاريخ العبر**، دار الكتب، بيروت، 1967.

الخوارزمي، الكاتب: **مفاتيح العلوم**، إدارة الطباعة المنيرية، مطبعة الشرق، مصر، 1342 هـ.

دي بوير، ت.ج.: **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، نقل محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار النهضة العربية، بيروت، 1981.

ديكارت، رينه: **مقالة الطريقة**، ترجمة جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، الطبعة الثانية، 1970.

ديكارت، رينه: **مقال عن المنهج**، ترجمة محمود محمد الخضيري، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1968.

عبدالرازق مصطفى: **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1966.

ابن رشد، أبو الوليد: **تفسير ما بعد الطبيعة**، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، 1967.

ابن رشد، أبو الوليد: **تهافت التهافت**، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1971.

ابن رشد، أبو الوليد: **تلخيص الخطابة**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، 1979 .

ابن رشد، أبو الوليد: **تلخيص منطق أرسطو**، تحقيق جيرار جهامي، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت، 1982.

ابن رشد، أبو الوليد: **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، 1983.

سارتر، جان بول: **الوجود والعدم**، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1966.

الشاطبي، أبو إسحاق: **الموافقات في أصول الشريعة**، ضبط الأستاذ محمد عبد الله دراز، المكتبة التجارية، القاهرة، بدون تاريخ.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد: **الملل والنحل**، جزءان، تحقيق محمد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الثانية، 1975.

صاعد الأندلسي: **طبقات الأمم**، تحقيق الأب لويس شيخو، بيروت، 1912.

الصفدي، صلاح الدين: **الغيث المسجم في شرح لامية العجم**، المطبعة الأزهرية المصرية، 1305 هـ.

ابن طفيل، أبو بكر: **حي بن يقظان**، تقديم وتعليق د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة، 1976.

طه، عبد الرحمن: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1987.

طه، عبد الرحمن: **العمل الديني وتجديد العقل**، شركة بابل، الرباط، 1989.

طه، عبد الرحمن: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1994.

ابن العبري، غريغوريس: **تاريخ مختصر الدول**، تحقيق الأب أنطوان صالحاني اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1958.

العسكري أبو هلال: **الفروق في اللغة**، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1980.

غزال، موسى يونان مراد: **حركة الترجمة والنقل في العصر العباسي**، مطبعة مار افرام، العطشانة، لبنان، 1973.

الغزالي، أبو حامد: **معيار العلم في فن المنطق**، تحقيق حسين شرارة، دار الأندلس للطباعة والنشر، بيروت، 1964.

الغزالي، أبو حامد: **محك النظر في المنطق**، دار النهضة الحديثة، بيروت، 1966.

الغزالي، أبو حامد: **تهافت الفلاسفة**، تحقيق د سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، الطبعة الرابعة، 1966.

الغزالي، أبو حامد: «فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة»، **مجموعة رسائل الإمام الغزالي**، الجزء الثالث، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986.

فاخوري، عادل: **علم الدلالة عند العرب**، دراسة ومقارنة مع السيمياء الحديثة، دار الطليعة، بيروت، 1985.

الفارابي، أبو نصر: **إحصاء العلوم**، تحقيق د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلومصرية، القاهرة، 1968.

الفارابي، أبو نصر: **شرح كتاب أرسطو طاليس في العبارة**، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1971.

الفارابي، أبو نصر: **كتاب الحروف**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1969.

الفارابي، أبو نصر: **كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، 1982.

الفارابي، أبو نصر: **رسالة في العقل**، دار المشرق، بيروت، 1983.

الفارابي، أبو نصر: **كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين**، تقديم وتعليق د. ألبير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة، 1985.

الفارابي، أبو نصر: **المنطق عند الفارابي**، تحقيق د. رفيق العجم ود. ماجد فخري، دار المشرق، بيروت، 1985 ـ 1987.

القفطي، جمال الدين: **إخبار العلماء بأخبار الحكماء**، تصحيح محمد الخانجي، مطبعة السعادة، مصر، 1326 هـ.

ماهر، عبد القادر محمد: **حنين بن إسحاق: العصر الذهبي للترجمة**، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ.

مدكور، محمد إبراهيم: **في اللغة والأدب**، دار المعارف مصر، 1971.

ابن النديم، أبو الفرج: **الفهرست**، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ.

هيدغر، مارتن: **ما الفلسفة؟**، ترجمة فؤاء كامل ومحمود رجب، دار الثقافة للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 1974 ، القاهرة .

الترجمة ونظرياتها، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، بيت الحكمة، مطبعة القلم، تونس، 1989.

أعمال ندوة الفكر العربي في الثقافة اليونانية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 5، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، 10 ماي 1980.

أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامية، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيورت، لبنان، 1981.

المناظرة، الأعداد: 4,3,2,1، شركة بابل للطباعة والنشر، الرباط.

المراجع الأجنبية

- ARISTOTE: **La Métaphysique**, tome I et II, Introduction, notes et index de TRICOT J., librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1970.

- BADAWI, A.: **La transmission de la philosophie grecque au monde arabe**, librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1968.

- BAKER, M.: **In Other Words**, Routledge, London, 1992.

- BEAUGRANDE, DE-,R.: "Factors in a Theory of Poetic Translating", Assen: Van Gorcum, 1978.

- BEAUGRANDE, DE-, R. & DRESSLER W.: **Introduction to Text Linguistics**, Longman Linguistics Library, London, 1981.

- BELL, Roger T.: **Translation And Translating**, Longman Linguistics Library, London, 1991.

- BENJAMIN, A.: **Translation And The Nature Of Philosophy**, Routledge, London, 1989.

- BENJAMIN, W.: "La tâche du traducteur" dans **Mythes et violence I**, traduction de DE GANDILLAC, M., edit. Denoël, Paris, 1971.

- BERMAN, A. : **L'épreuve de l'étranger**, Gallimard, Paris, 1984.

- BERMAN, A. et alii: **Les tours de Babel**, Editions Trans-Europ-Repress, Mauvezin, 1985.

- BERMAN, A: "La traduction et ses discours", **Meta**, XXXIV, 4, 1989.

- BROWN, G. & YULE, G.: **Discourse analysis**, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

- CASTANEDA, H.-N. **On Philosophical Method**, Nous Publications, 1980.

- CATFORD, J. C.; **A Linguistic Theory of Translation**, Oxford University Press, London, 1965.

- CHARAUDEAU, P.: **Langage et discours**, Hachette, Paris, 1983.

- CRUSE, D. A.: **Lexical semantics**, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

- DERRIDA, J.: **De la grammatologie**, Les éditions de Minuit, Paris, 1967.

- DERRIDA, J.: **Marges de la philosophie**, Les éditions de Minuit, Paris, 1972.

- DERRIDA, J.: " Des tours de Babel", dans GRAHAM, J.F.: **Difference and Translation.**

- DERRIDA, J.: **Du droit à la philosophie**, Galilée, Paris, 1990

- DESCARTES, R.: **Oeuvres et lettres**, Editions Gallimard, Paris, 1953.

- DIJK, VAN, T.A.: **Macrostructures**, Lawrence Erlbaum Associates Publishers, Hillsdale, New Jersey, 1980.

- DIJK, VAN, T.A: **Studies in the Pragmatics of Discourse**, Mouton Publishers, The Hague, The Netherlands, 1981.

- DIJK, VAN, T.A. & KINTSCH, W.: **Strategies of Discourse comprehension**, Academic Press, New York, 1983.

- DONOVAN, C.: "La fidélité au style et interprétation", **Etudes Traductologiques**, 1990.

- ECO, U.: **Les limites de l'interprétation**, Bernard Grasset, Paris, 1990.

- ECO, U.: **La recherche de la langue parfaite**, Les éditions du Seuil, Paris, 1994.

- FOLKART, B.: **Le conflit des énonciations, Traduction et discours rapporté**, l'édition de Balzac, Québec, 1991.

- FOUCAULT, M.: **L'archéologie du savoir**, Editions Gallimard, Paris, 1969.

- GADAMER, H.G.: **Vérité et méthode**, Les éditions du Seuil, Paris, 1976.

- GALAY, J. L.: **Philosophie et invention textuelle**, Editions Klincksieck, Paris, 1977.

- GAMBIER, Y.: "Théorie/pratique: une fausse alternative, pour un concept dynamique de la traduction", **Meta**, XXXI, 2, 1986.

- GENTZLER, E.: **Contemporary Translation Theories**, Routledge, London, 1993.

- GEORR, K.: **Les catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes**, L'imprimerie catholique, Beyrouth, 1948.

- GILE, D.: "La comprehension des énoncés spécialisés chez le traducteur: quelques réflexions", **Meta,** XXXI, 4, 1986.

- GRAHAM, J.F.M: **Difference and Translation**, Cornell University Press, Ithaca, 1985.

- GRANGER, G.-G.: **Pour connaître la philosophie**, Editions Odile Jacob, Paris, 1988.

- GUENTHNER,M. & GUENTHNER- REUTTER, M.: **Meaning and Translation**, Duckworth, London, 1978.

- HATIM, B. & MASON, I.: **Discourse And The Translation**, Linguistics Library, London, 1990.

- HEIDEGGER, M.: **Introduction à la métaphysique**, Traduction de G. KAHN, Editions Gallimard, Paris, 1967.

- HEIDEGGER, M.: **Questions I**, Traduction de H. CORBIN et alii, Editions Gallimard, Paris, 1968.

- HOFF, VAN-, H.: **Histoire de la traduction en occident**, Editions Duculot, Paris, Louvain-La-Neuve, 1991.

- HOLLIS, M. & LUKES, S.: **Rationality and Relativism**, Basil Blackwell, Oxford, 1982.

- HURTADO ALBIR, A.: **La notion de fidélité en traduction**, Didier Erudition, Paris, 1990.

- JAKOBSON, R.: **Essais de liguistique générale**, Les éditions de Minuit, Paris, 1963.

- JOHNSTONE, H.W.: **Philosophy and Argument**, The Pennsylvania State University Press, U.S.A., Third printing, 1970.

- KATZ, J. J.: **Cogitations**, Oxford University Press, New york, 1986.

- KELKAR, A.R.: " To Translate or not to Translate?", **Meta**, XXXI, 3, 1986.

- KELLY, L.: **The True Interpreter: An History of Translation theory and Practice in the West**, Oxford, Blackwell, 1979.

- KIRK, R.: **Translation Determined**, Clarendon Press, Oxford, 1986.

- LADMIRAL, J.-R.: **Traduire: théorèmes pour la traduction**, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1979.

- LADMIRAL, J.-R. & MESCHONNIC, H: "Eléments de traduction philosophique", **Langue française**, n°51, septembre 1981.

- LAKOFF, G.: **Women, Fire, and Dangerous Things**, The University of Chicago Press, Chicago, 1987.

- LAROSE, R.: **Théories contemporaines de la traduction**, deuxième édition, Presses de l'université du Québec, Québec, 1989.

- LEVINSON, S.C.: **Pragmatics**, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

- LI, C. N.: **Subject and Topic**, Academic Press, New york, 1976.

- MARGOLIS, J.: **The Truth About Relativism**, Basil Blackwell, Oxford, 1991.

- MARGOT, J.-C.: **Traduire sans trahir**, Editions l'âge d'Homme, Lausanne, Suisse, 1979.

- MESCHONNIC, H.: **Pour la poétique II**, Les éditions Gallimard, Paris, 1973.

- MESCHONNIC, H.: **Le langage Heidegger**, Presses Universitaires de France, Paris, 1990

- MOUNIN, G.: **Les problèmes théoriques de la traduction**, Les éditions Gallimard, Paris, 1963.

- MOUNIN, G.: **Linguistique et philosophie**, Presses Universitaires de France, Paris, 1975.

- MOUNIN, G.: **Liguistique et traduction**, Dessart et Mardaga éditeurs, Bruxelles, 1976.

- NEF, F.: **Structures élémentaires de la signification**, Editions complexe, Bruxelles, 1976.

- NEWMARK, P.: **Approaches to Translation**, Pergamon Press, Oxford, 1981.

- NEWMARK, P.: **A Textbook of Translation**, Prentice Hall, New York, 1988.

- NEWMARK, P.: **About Translation**, Multilingual Matters LTD, Clevendon, 1991.

- NEUBERT, A. & SHREVE, G.M.: **Translation as Text**, The Kent State University Press, Kent, Ohio, 1992.

- NIDA, E.A.: **Toward a Science of Translating**, Leiden, J.E. Brill, 1964.

- NIDA, E.A. & TABER, C.R.: **The Theory and Practice of Translation**, E. J. Brill, Leiden, 1982.

- PARKINSON, G.H.R.: **The Theory of Meaning**, Oxford University Press, Oxford, 1976.

- PERGNIER, M.: **Les fondements sociologiques de la traduction**, Librairie Honore Champion, Paris, 1980.

- QUINE, V.O.W.: **From A Logical Point of View**, Harper Torchbooks, New York, 1961.

- QUINE, V.O.W.: **Word and Object**, The MIT Press: The Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Massachusetts, Sixteenth Printing, 1989.

- RESCHER, N.: **The Strife of Systems**, University of Pittsburg Press, Pittsburg, 1985.

- REWESBER, J.P.: **Qu'est-ce qu'interpréter?**, Les éditions du Cerf, Paris, 1988.

- RICOEUR, P.: **Du texte à l'action**, Les éditions du Seuil, Paris, 1986.

- ROBINSON, D.: **Translator's Turn**, Johns Hopkins University Press, U.S.A., Feb, 1991.

- RODA, R.: "L'équivalence en Traduction", **Meta**, XXXII, 4, 1987.

-RORTY, R.: **The Linguistic Turn**, The University of Chicago Press, Phoenix Books, Chicago, 1970.

-RORTY, R.: **Philosophy and The Mirror of Nature**, Basil Black-well, Oxford, 1980.

- SANKEY, H.: "In Defence of Untranslatability", **Australian Journal of Philosophy**, vol. 68, nº I: March 1990.

- SARTRE, J.-P.: **L'être et le néant**, Les éditions Gallimard, Paris, 1943.

- SCHARFSTEIN, B.-A.: **The Dilemma of Context**, New York University Press, New York, 1989.

- SERRES, M.: **La Traduction**, Les éditions de Minuit, Paris, 1974.

- SNELL-HORNBY, M.: **Translation studies, An Integrated Approach**, John Benjamins, Amsterdam/Philadelphia.

- STEINER, G.: **Après Babel**, Traduction de LOTRINGER, L., Editions Albin Michel, Paris, 1978.

- TAHA, A.: **Langage et philosophie**, Imprimerie de Fédala, Mohammedia, Maroc, 1979.

- VECK, B.: "Réduire / traduire: l'épreuve du résumé", **Pratiques**, nº 72, décembre 1991.

-UNGER, P.: **Philosophical Relativity**, Basil Blackwell, 1984.

- VERNANT, J.-P.: **Mythe et pensée chez les grecs**, Editions La Découverte, Paris, 1988.

- VIGNAUX, G.: **Le discours acteur du monde**, Ophrys, 1988.

- WERTH, P.: **Focus Coherence and Emphasis**, Croom Helm, London, 1984.

- WHORF, B.L.: **Langage, Thought and Reality**, The MIT Press: The Massachusetts Institute of Technology, Cambridge, Massachusetts, Twenty first Printing, 1993.

- WILSS, W.: **The Science of Translation, Problems and Methodes**, Gunter Narr Verlag, Tubingen, 1982.

- WITTGENSTEIN, L.: **Philosophische Untersuchungen**, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1967.

- WOLFRAM, W.: **The Science of Translation: Problems and Methods**, Gunter Narr Verlag, Tubniger, 1982.

- **La traduction philosophique, Revue de métaphysique et de morale**, nº 1, 1989, Editions Armand Colin.

- **La traduction, Langages**, 28 décembre 1972, Didier Larousse.

- **Exégèse et traduction, Etudes de linguistique appliquée**, Octobre-Décembre 1973, nº 12, Didier.

صدر للمؤلف

عن

المركز الثقافي العربي

«تجديد المنهج في تقويم التراث»